تلخيص

كتاب النفس

لأبي الوليد بن رُشد

وأربع رسائل

رسالة الاتصال : لابن الصايغ
كتاب النفس : لإسحق بن حنين
رسالة الاتصال : لابن رشد
رسالة العقل : ليعقوب الكندي

نشرها وحققها وقدم لها

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

[الطبعة الأولى – ١٩٥٠]

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا – القاهرة

مقدمة

١ – فى اشتغالى بهذا الكتاب

اشتغلت بكتاب النفس لابن رشد منذ زمن بعيد ، فقد نقلت نسخة منه عن المجموع الموجود بدار الكتب بالقاهرة فى كراسات ، وكتبت فى آخرها « وكان الفراغ من نسخها فى مساء الاثنين ٣٠ شوال سنة ١٣٥٤ الموافق ٤ فبراير سنة ١٩٣٥ » . وذكر بروكلمان أن هذا الكتاب مطبوع ، قام بطبعه « الأب موراتا » فى مدريد سنة ١٩٣٤ ؛ غير أن النسخة المطبوعة لم يظهر لها أثر فى المتكتبات ، ولم يتحدث عن اقتنائها أحد ، فداخلنى الشك فيما ذكره بروكلمان وعزمت على السفر إلى الأندلس أبحث فى مكتباتها ، وأتصل شخصياً بالأب موراتا . وقامت من كلية الآداب رحلة فى الآثار الإسلامية على رأسها الأستاذ الفاضل عبد الحميد العبادى ، عميد كلية الآداب بجامعة فاروق الآن ، فصحبت الجماعة فى صيف ١٩٣٥ ، أطلب نسخة ابن رشد ، ويطلبون الاطلاع على آثار قرطبة وغرناطة وطليطلة وغيرها من الأطلال .

ومن طريف ما شاهدته فى قرطبة أن الجمهوريين بعد الثورة والتحرر من الحكم القديم ، أحيوا ذكر القدماء من العرب الذين حكموا الأندلس ، فسموا أحد الشوارع باسم « ابن رشد » ، وآخر باسم « ابن ميمون » .

وحل الركب بمدريد ، فبادرت إلى لقاء الأب موراتا وهو مستشرق فاضل يقرأ العربية ولا يتكلم بها ، ولا يتكلم الفرنسية أو الإنجليزية ، وكنت أجهل الإسبانية ، فقام أحد الفضلاء بنقل الحديث بيننا .

وصح حدسى لأنه لم يكن قد طبع الكتاب . وأطلعته على الكراسات التى معى ، فوجد لأول وهلة خلافات كثيرة بين النسختين ، وطلب منى أن أعيره نسختى فأجبته إلى ذلك ، وأبقاها معه ثلاثة أيام .

وقد رأيت معه نسخة خطية من هذا الكتاب مصورة عن صاحبها الطيب السيد مظفر حسين الحيدر أبادى ، من حيدر أباد الدكن . فلما أطلعت عليها ورأيت خطها حديثاً ، ثم قرأت بعض صفحاتها وحققتها ، تبين لى أنها منقولة عن نسخة مدريد ، وفيها تحريف لايغنى عن الرجوع إلى الأصل . وبذلك تصبح هذه النسخة عديمة القيمة مع وجود المخطوط القديم .

وقد رأيت مع الأب موراتا نسخة مصورة من رسالة أبى بكر بن الصايغ المعروفة برسالة الاتصال . وقد لخص ابن رشد هذه الرسالة فى مخطوطة القاهرة وعدل عن تلخيصها فى مخطوطة مدريد ، مما يبين الفرق الكبير بين النسختين . وقد حاولت مع طول البحث الحصول على رسالة أبى بكر بن الصايغ حتى أرشدنى صديقى الأب قنواتى من الآباء الدومينكان بالقاهرة إلى أنها طبعت فى مجلة الأندلس أثناء الحرب عام ١٩٤٢ ، فرأيت نشرها ملحقة بهذا النص إتماماً للفائدة .

وطال بحثى عن غير هاتين النسختين فلم أوفق ، فعزمت على نشر النص اعتماداً عليهما .

٢ — فى وصف النسختين

هما نسختان قديمتان ، الأولى نسخة مكتبة مدريد ، والثانية نسخة مكتبة دار الكتب الملكية بالقاهرة .

وكتاب النفس الذى نحن بصدد الكلام عنه جزء من مجموع يشتمل على عدة كتب لابن رشد . ولذلك جاء عنوان المجموع فى نسخة القاهرة أنه « تلخيص كتب أرسطاطاليس فى الحكمة للقاضى الإمام الفاضل ابن رشد . رحمه الله تعالى » .

وتقرأ فى صدر مجموع مدريد مانصه : « كتاب الجوامع تأليف الفقيه القاضى أبى الوليد بن رشد » .

تقع نسخة القاهرة تحت رقم ٥ حكمة ، وتشتمل على الكتب الآتية :

(١) السماع الطبيعى من صفحة ١ إلى صفحة ٥٩ ظ
(٢) كتاب السماء والعالم من صفحة ٦٠ و إلى صفحة ١٠٠ و
(٣) كتاب الكون والفساد من صفحة ١٠٠و إلى صفحة ١١٦ ظ
(٤) كتاب الآثار العلوية من صفحة ١١٧و إلى صفحة ١٦٧ ظ
(٥) كتاب النفس من صفحة ١٦٨و إلى صفحة ٢١٧ ظ
(٦) كتاب مابعد الطبيعة من صفحة ٢١٨و إلى صفحة ٣٠٢ و

وهى نسخة صحيحة موثقة يشهد على صحتها قدم أوراقها ، وقاعدة خطها ، وظاهر هيئتها حتى لتوشك أن تبلى مع تقادم العهد عليها . كما يثبت صحتها الوقفية الموجودة فى صدر المجموع .

وإليك نص هذه الوقفية التاريخية الطريفة :

« وقف وحبس وسبل وتصدق العبد الفقير إلى الله تعالى المقر الأشرف العالى الحنفى صرغتمش رأس نوبة الأمراء الجمدارية (١) الملكى الناصرى — أسبغ الله ظلاله ، وختم بالصالحات أعماله — جميع الجزء المبارك على المشتغلين بالعلم الشريف ، وعلى المقيمين بالمدرسة الحنفية المجاورة لجامع ابن طولون ، المنسوبة للمقر الأشرف المشار إليه أعلاه — أحسن الله إليه ، وغفر له ولوالديه وللمسلمين — لينتفعوا بذلك فى الاشتغال والكتابة منه ليلا ونهاراً . ولا يعطى لأحد إلا برهن وثيق، حيث لايخرج من المدرسة المذكورة ، ولا يباع ، ولا يرهن ، ولا يوهب ، ولا يبدل ،ولا يغير . وقفاً صحيحاً شرعياً .

قصد الواقف بهذا الوقف ابتغاء وجه الله العظيم . تقبل له الله . فمن بدله بعد ما سمعه، فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم » .

وكان صرغتمش ، ذلك الذى وقف هذا الكتاب على المدرسة ، وزيراً للملك الناصر محمد بن قلاوون من المماليك البحرية . وقد أنشأ هذه المدرسة فى عصر السلطان حسن بن محمد بن قلاوون ، وترجم له المقريزى فى الخطط فى أثناء تكلمه عن المدرسة عام ٧٥٦ هجرية .

---

(١) الجمدارية من أمراء المماليك ، ووظيفة الجمدار الباس السلطان ثيابه .
(انظر معيد النعم للتاج السبكى طبعة الخانجى ١٩٤٨ ص ٣٥) .

ويبلغ عدد ورقات المجموع ٣٠٢ مكتوبة وجهاً وظهراً ، وفى كل صفحة ٢١ سطراً ، وفى كل سطر من ثمانى إلى عشر كلمات .

ولا يوجد فى آخر المخطوطة تاريخ نسخها أو اسم ناسخها ، ولاشك فى أن الناسخ كان جاهلا لكثرة الأخطاء التى لايقع فيها إلا جاهل بالموضوع واللغة .

ولو فرضنا أن صرغتمش أمر بنسخها فى حياته فتاريخها لايتأخر عن القرن الثامن الهجرى ، ولعلها كتبت قبل ذلك .

فأنت ترى أن النسخة لايتطرق الشك إليها .

أما نسخة مدريد فقد وصفها فهرست الدار باللغة الأسبانية كما يأتى :

« تلخيص كتب أرسطاطاليس لمؤلفه أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشدقاضى قرطبة المعروف باسم « أفرويس Averroes » وخط النسخة جميل مع بعض تعليقات لا تينية فى الهامش ؛ وكتب الناسخ فى آخر الكتاب أن الفراغ منه فى شهر ربيع الأول سنة ٥٥٤ هجرية الموافقة ١١٥٩ ميلادية . انظر فهرست غزيرى الجزء الأول صفحة ١٨٥ » (١)

وقد رجعنا إلى نسخة مصورة من كتاب النفس توجد فى مكتبة جامعة فؤاد الأول تحت رقم ٢٦٣٣٤ . وتقع الرسالة فى ٣٤ صفحة فى كل صفحة ٣١ سطراً ، وفى كل سطر حول ١٨ كلمة . وقد أشرنا عند الطبع إلى أرقام صفحات هذه النسخة المصورة ، ووضعنا بعد كل رقم حرف « م » أى نسخة مدريد ، تمييزاً لها عن نسخة القاهرة ، التى رمزنا لها بحرف « ق » .

فإذا عرفت أن ابن رشد ولد سنة ٥٢٠ وتوفى ٥٩٥ هجرية علمت أن هذه النسخة كتبت فى حياة المؤلف ، وأكبر الظن أن كاتبها من تلاميذه أملاها عليه أو نقلها التلميذ عنه ، وكان ابن رشد فى الرابعة والثلاثين من العمر . ولو

---

(١) Commentario à los libros de Aristoteles. Su autor Abuwalid Mohamed Ibn Ahmed Ibn Mohamed Ibn Rochd, Cordobes, conocido con el nombre de Averroes, de buena letra con algueras notillas en latin el margen. Je acabo de scribu (Codice donde) en el mes de rabia primero del αῆο 554 de la Hégira, 1159 de J.C. Vease la Bibliotheca de Casiriae, Tome 1, page. 185, collection 1e.

صح هذا التاريخ لكان دليلا على نبوغ ابن رشد بأن يلخص كتب أرسطو ويشرحها فى تلك السن المبكرة . مع العلم بأن نسخة مدريد كان تأليفها متأخراً عن نسخة القاهرة كما يدل عليه هذا النص ، إذ يقول عند الكلام على تلخيص رسالة أبي بكر بن الصايغ فى الاتصال ، وهى الرسالة التى لخصها فى نسخة القاهرة « ولم أنزل هذا المكتوب هنا لأمرين : أحدهما أنه قد كتبه جملة من الأصحاب ، والثانى أنه يتنزل منزلة القول المشكك على مذهب أرسطو . . . »

ويقول فى موضع آخر من هــذه الرسالة إن من يطلب التوسع فعليه أن يرجع إلى الشرح الأكبر . وهذا يقتضى منـا تحقيق القول فى شروح ابن رشد .

ونحب قبل المضى فى تحقيق هذه الشروح أن نبدى شكنا فى زمن تأليف هذا التلخيص على الرغم من قول الناسخ فى آخر المجموع إنه كان عام ٥٥٤هـ ؛ ومصدر هذا الشك أن ابن رشد لم يشرع كما يحدثنا التاريخ فى شرح أرسطو إلابعد مقابلة ابن عبد المؤمن ، الذى تولى عام ٥٥٨ . نحن إذن أمام أحد فرضين : الأول أن الرواية التى جاءت عن شرح أرسطو منتحلة ، أو حدثت المقابلة قبل أن يصبح ابن عبد المؤمن أمير المؤمنين ، والفرض الثانى أن تاريخ النسخ لهذا المجموع فيه خطأ أو تحريف .

هذا ويرجح جوتييه أن الشرح الأوسط لكتاب النفس كان عام ١١٨١ أى بعد التاريخ الذى ذكرناه باثنين وعشرين عاماً (١) . على أن جوتييه ورينان ومونك يعتمدون فى تحديد هذه التواريخ على التراجم اللاتينية ، وهذه المصادر لاتثبت أمام المخطوطات العربية الأصلية .

مهما يكن من شىء فإننا نضع المسألة بجميع جوانبها ، ونترك الباب مفتوحاً لمناقشة هذا الموضوع فى المستقبل عندما تجتمع فى أيدينا أو فى أيدى غيرنا الأسانيد المرجحة .

---

(١) Gauthier: Ibn Roschd, 1948 P.O .

ويقول الأب بويج : « إن ابن رشد يشغل منزلة عظيمة فى تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط عربية أو يهودية أو لاتينية . أما أنه جدير بهذه المنزلة أو ليس بها جديراً ، فهذا هو الواقع من الأمر . لذلك كان من المفيد تعرف فكر هذا الفيلسوف عن قرب .

« غير أننا إلى عهد قريب لم نكن نعرفه إلا من خلال التراجم لأن « رينان » فى رسالته « ابن رشد والرشدية » لم يرجع إلى أى نص عربى . أما مُنْك فقد درس المخطوطات العربية الموجودة فى باريس ، ولكنه حين كتب نبذته عن ابن رشد استعان بالتراجم العبرية واللاتينية ؛ ومنذ بضع سنوات اكتشفت عدة مخطوطات فى كثير من المكتبات الشرقية ، وتنبه القوم إلى بعضها سواء فى مراكش أو فى مصر » .

ثم قدم بياناً بالمخطوطات الموجودة لابن رشد فى شتى أنحاء العالم ، فقال : يوجد بالمكتبة الأهلية بباريس مجموع مخطوط عبرى تحت رقم ١٠٠٩ وفيه تلخيص كتاب النفس . ثم تلخيص كتاب النفس لإسحق بن حنين ، والمؤلف مجهول ويزعم رينان أنه تلخيص ابن رشد (١) ثم شروح بحروف عبرية للكتب الآتية : الكون والفساد والنفس والحاس والمحسوس فى مكتبة مودين **Modein**(٢) .

ونحن إذ نقدم النص العربى لكتاب النفس لابن رشد نرجو أن يكون تمهيداً للباحثين فيما بعد أن يوازنوا بينه وبين التراجم العبرية واللاتينية الموجودة فى مكتبات أوروبا .

كما أن هذه الموازنة سوف تلقى الضوء كاملا على شروح ابن رشد ، ولا يمنعنا هذا القصور من التحدث عن الشروح وإبداء الرأى فيها .

٣ — فى شروح ابن رشد

لما تولى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن عام ٥٥٨ هجرية الملك كان محباً للعلم شغوفاً بالفلسفة ملازماً أبا بكر بن طفيل ، وهو الذى نبه على أبى الوليد ابن رشد فقربه إليه .

---

(١) هذا المخطوط هو الذى نشرناه فى الملحق ٣ من هذا الكتاب .

(٢) Bouyges : Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge. Beyrouth 1922 .

وفى ذلك روى عبد الواحد المراكشى أنه سمع من أحد تلامذة ابن رشد انه ذكر عن نفسه قال : « استدعانى أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لى : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطاطاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . وأنى لأرجو أن تفى به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعنى من ذلك إلا ماتعلمه من كبر سنى ، واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى إلى ماهو أهم عندى منه .

قال أبو الوليد : فكان هذا الذى حملنى على تلخيص مالخصته من كتب الحكيم أرسطاطاليس .

وقد رأيت أنا لأبى الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم فى جزء واحد فى نحو من مائة وخمسين ورقة ، ترجمه بكتاب الجوامع ، لخص فيه كتاب الحكيم لمعروف بسمع الكيان ، وكتاب السماء والعالم ، ورسالة الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية ، وكتاب الحس والمحسوس . ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها فى كتاب مبسوط فى أربعة أجزاء » . (١) .

وظاهر رواية المراكش أن كتب أرسطو كانت موجودة متداولة فى زمانه ، إلا أنهم شكوا قلق عبارته أو عبارة المترجمين عنه وغموض أغراضه .

فقد شرح أرسطو فى زمن ابن رشد ، أبو بكر محمد بن يحى بن الصايغ المعروف بابن باجة ، له كما جاء فى عيون الأنباء « شرح كتاب السماء الطبيعى لأرسطوطاليس ، وقول على بعض كتاب الآثار العلوية لأرسطو ، وقول على بعض الكون والفساد ، وقول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان ، وكلام

---

(١) المراكشى : المعجب فى أخبار الغرب ـ طبعة القاهرة ص ١٣٦ ـ ١٣٧ . نقول ويتفق وصف هـذه الكتب مع ترتيب كتب المجموع ما عدا كتاب الحس والمحسوس اذ نجد بدلا منه كتاب النفس وما بعد الطبيعة . ولعل هذا الخطأ ناشىء من آخر ما جاء فى كتاب النفس اذ يقول « فالقول فيها فى كتاب الحس والمحسوس » . فاعتقد الناظر أن الكتاب التالى هو كتاب الحس والمحسوس .

على بعض كتاب النبات ... » والظاهر من أسماء هذه الكتب أنها ليست شرحاً أو تلخيصاً وإنما هو كما ذكر ابن أبى أصيبعة « قول على بعض كتاب ... كذا من كتب أرسطو » . وهذا هو الذى دعا أبو يعقوب يوسف أن يطلب من ابن رشد شرحها ، مع ما نعرفه من منزلة ابن باجة الذى كان القاضى أبو الوليد بن رشد من جملة تلاميذه . ولقد قالوا فى منزلة ابن الصايغ ومبلغ فهمه لأرسطو أنه «كان فى ثقابة الذهن ولطف الغوص على تلك المعانى الجليلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ، ونادرة الفلك فى زمانه . فإن هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة من زمان الحكيم مستجلبها ومستجلب غرائب ماصنف بالمشرق ... ويشبه أنه لم يكن بعد أبى نصر الفارابى مثله فى الفنون التى تكلم عليها من تلك العلوم. فإنه إذا قرنت أقاويله بأقاويل ابن سينا والغزالى وهما اللذان فتح عليهما بعد أبى نصر بالمشرق فى فهم تلك العلوم ودونا فيها ، بان لك الرجحان فى أقاويله ، وفى حسن فهمه لأقاويل أرسطو »

ونحن لا ننكر على ابن باجة منزلته ، ولا ننكر عليه أستاذيته لابن رشد غير أن ترجيح كفته على ابن سينا أمر لا يخلو من عصبية أهل الأندلس ، وهوى تلميذ يكتب عن أستاذه . لأن صاحب هذا الكلام الذى وصف فيه ابن باجة هو أبو الحسن على ابن الإمام من غرناطة « وكان كاتبا فاضلا متميزا فى العلوم وصحب أبا بكر بن باجة مدة واشتغل عليه » (١)

ولو وجد يوسف بن عبد المؤمن فى أقاويل ابن باجة على كتب أرسطو غناء ماطلب من ابن رشد تلخيصها وشرحها وتقريب أغراضها . فلما أخذ أبو الوليد فى شرح أرسطو طارت شهرته فى ذلك حتى أصبح معروفاً فى أوربا اللاتينية بأنه شارح أرسطو ، بل لقد فاقت شهرته كطبيب ، ولم تبلغ الكليات مابلغه القانون .

والمشهور أن له على أرسطو ثلاثة شروح : الأكبر والأوسط والتلخيص (٢).

---

(١) عيون الأنباء ج ٢ ص ٦٣ .

(٢) Grand commentaire, commentaire moyen, analyse ou paraphrase.
رينان ص ٥٨ — ٦١

قال رينان : الشرح الأكبر أوالتفسير من جملة ماينفرد به ابن رشد . ذلك أن الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا لم يستعملوا فى الشرح إلا طريقة التلخيص **Paraphrase** من مثل ما كان يفعل ألبرت الأكبر . وكان عرض نص أرسطو متصلا بالشرح ولا يتميز عنه . أما طريقة ابن رشد فى الشرح الأكبر فهى مختلفة كل الاختلاف ، إذ يتناول كل فقرة من فقرات المعلم الأول ويثبتها على حدة ، ثم يفسرها جزءاً بعد جزء مميزاً النص بهذه العبارة « قال » ، وهى تساوى الحاصرتين .

وفى الشرح الأوسط لايذكر عن النص إلا كلماته الأولى ، ثم يأخذ فى التفسير بغير تمييز بين ما لابن رشد وبين ما لأرسطو .

وفى التلخيص أو الجوامع يتكلم ابن رشد باسمه ، فهو يعرض مذهب أرسطو مضيفاً إليه أو حاذفاً منه ، منقباً فى كتبه الأخرى عما يكمل الفكرة ، وكل ذلك بترتيب ومنهج من عنده .

ومن المؤكد أن ابن رشد لم يكتب التفسير إلا بعد شروحه الأخرى(١) ففى آخر تفسير كتاب الطبيعة الذى انتهى منه عام ١١٨٦ تقرأ فى التراجم العبرية ما نصه : وقد ألفت غيره فى شبابى . وكثيراً ما يعد فى الشرح الأوسط بكتابة شرحاً أكبر .

وفى أيدينا الأنواع الثلاثة للشروح ، إما بالعربية وإما بالعبرية وإما باللاتينية عن التحليلات الثانية ، والطبيعة ، والنفس ، وما بعد الطبيعة . أما عن الكتب الأخرى فليس بين أيدينا إلا الشرح الأوسط أو الأصغر أو هما معاً . . .

هذا ما كتبه رينان معتمداً على أساسين :

---

(١) نقول ان ما يؤكده رينان غير صحيح ففى هذا التلخيص لكتاب النفس يقول ابن رشد « وهذا كله قد بنيته فى شرحى لكتاب أرسطو فى النفس فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيى فى هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » . وهذا دليل على أن ابن رشد كتب الشرح قبل التلخيص . وتحقيق القول هو أن ابن رشد لم يكتب الشروح والتلخيصات فى زمن واحد ، فقد يكون أحدها قبل الآخر أو بعده .

الأول : رواية قدماء المؤرخين وبخاصة عبد الواحد المراكشى وابن أبى أصيبعة .

الثانى : الموجود من مخطوطات ابن رشد .

وقد أثبتنا رواية المراكشى بنصها من قبل ، والتى يقول فيها إنه رأى لأبى الوليد تلخيص كتب الحكيم فى جزء واحد فى نحو مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع ، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها فى كتاب مبسوط فى أربعة أجزاء .

وعلق رينان على كلام المراكشى بقوله : « إن الشرح الحقيق يسمى بالعربية الشرح أو التفسير . ويسمى الأوسط التلخيص ، ويسمى المختصر جوامع . والتلخيص والجوامع مختلطان بعض الشىء عند عبد الواحد المراكشى » .

ونرجىء التعليق على تعليق رينان حتى ننظر فيما جاء عند أبى أصيبعة .

لم يذكر صاحب عيون الأنباء سبب شرح ابن رشد لأرسطو ولا طريقة الشرح ، ولكنه ذكر تآليفه ، منها جوامع كتب أرسطوطاليس فى الطبيعيات والإلهيات ، وتلخيص كتب أرسطوطاليس وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً .

وشرح كتاب السماء والعالم ، وشرح كتاب النفس ، وشرح كتاب القياس ثم تلخيص ما بعد الطبيعة ، والأخلاق ، والبرهان ، والسماع الطبيعى .

وقد اعتمد رينان على ثبت كتب ابن رشد الموجود فى الإسكوريال عن المخطوط رقم ٨٧٩ ورقة ٨٢ (وذكر فى الهامش أن هذا الرقم فى فهرس غزيرى ورقم مكتبة الأسكوريال هو ٨٨٤) ونحن نجد فى هذا الثبت الذى أورده رينان الأنواع الثلاثة ، وهى الجوامع والتلخيص والشرح .

وبذلك يكون كتاب النفس وارداً بحسب ذلك الفهرس مرة فى الجوامع ، ومرة ثانية فى التلخيص ، ومرة ثالثة فى الشرح .

وكذلك يذهب جوتييه إلى أن ابن رشد له ثلاثة شروح (١) .

ولكن أين ذهبت هذه المخطوطات ؟ لقد التهمت النيران أغلبها ، ولم يبق

---

(١) Leon Gauthier: Ibn Roschd, 1948. p. 16 .

من كتب النفس إلا الجزء الموجود فى الجوامع . أما التلخيص والشرح فأصبحا مفقودين .

ولو كانت هذه المخطوطات التى ذكرها رينان موجودة بين أيدينا لاستطعنا أن نتبين وجه الحق فى هذه المسألة .

ولنعد إلى المراكشى وابن أبي اصيبعة نلتمس عندهما شيئاً من الضوء قبل أن نعمد إلى كتب ابن رشد نفسها .

أما رواية عبد الواحد فلا نستطيع أن نستخلص منها شيئاً واضحاً . ولسنا ندرى هل الجوامع هى التلخيص أو لا. وكذلك رواية ابن أبي أصيبعة ولو أنها تشعر بوجود أنواع ثلاثة من الشروح ، الأول الجوامع ثم التلخيص ثم الشرح ، إلا أنه من الجائز أن يكون ما جاء فى الجوامع هو ماجاء فى التلخيص أو قريباً منه.

والكلمة الفاصلة هى التى تعتمد على النظر فى هذه المخطوطات .

ولست أدرى أيحق لى أن أحكم فى هذه القضية على الرغم من فقدان كثير من مخطوطات ابن رشد أو لايحق لى ذلك . إلا أن النظر فى النسختين الموجودتين بين أيدينا من كتاب النفس قد يؤدى إلى شيء من الحق والصواب .

٤ — شرحان فقط

وقد أفضى بى النظر فى النسختين المخطوطتين من كتاب النفس إلى افتراض أن ابن رشد لم يشرح أرسطو إلا نوعين من الشرح ، الأول « التفسير » وهو الذى يبدأ فيه بنقل فقرة من ترجمة أحد المتقدمين مثل حنين بن إسحاق أو أسطاث ثم يشرع فى التفسير والتعليق والشرح . والثانى « التلخيص » الذى يضرب فيه صفحاً عن نص كلام أرسطو ويجمل مذهبه ، وقد يزيد عليه ، أو يرجح رأى أحد المفسرين والفلاسفة على آخر .

أما اسم « الجوامع » فهو من جمع كتب أرسطو لا جمع آرائه وتلخيصها . ولذلك يشتمل المجلد الذى يحمل عنوان الجوامع على بضعة كتب هى السماع الطبيعى والسماء العالم والكون والفساد والآثار العلوية وكتاب النفس وما بعد الطبيعة.

ولعل لفظ الجوامع يرادف ما نسميه اليوم « المجموع » ونقصد الكتاب الذى يجمع بين دفتيه عدة كتب .

ولهذا السبب لانجد عنوان المجموع فى مخطوطة القاهرة « الجوامع » بل ما يأتى : تلخيص كتب أرسطو فى الحكمة للقاضى الإمام الفاضل ابن رشد الأندلسى . رحمه الله تعالى .

أما عنوان المجموع فى مخطوط مدريد فهو كما يأتى : كتاب الجوامع تأليف الفقيه القاضى أبى الوليد بن رشد .

فإذا نظرنا فى مضمون النسختين وجدنا بينهما تشابهاً يكاد يبلغ حد التطابق فى كثير من المواضع . ووجدنا كذلك فروقاً كثيرة .

منها أن نسخة القاهرة أقدم تأليفاً من نسخة مدريد كما سبق أن ذكرنا . ونزيد ماذكرناه بياناً بأن ننقل إليك هذا النص من نسخة مدريد ، وهو آخر القول فى القوة الناطقة . « قلت هذا الذى ذكرته فى العقل الهيولانى هو شىء كان قد ظهر لى من قبل . ولما تعقبت الفحص عن أقاويل أرسطو ظهر لى أن العقل الهيولانى ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التى فيه شىء بالفعل أصلا ، أعنى صورة من الصور . . . كما تقدم من قولنا فى هذا المكتوب ، وإنما هو أول ماقاله أبو بكر بن الصايغ فغلطنا » .

والفرق الثانى يتضح من الفقرة السابقة التى نقلناها ، ومن غيرها أيضاً ، ومنها يتبين عدول ابن رشد عن بعض آرائه وتغييره لها ، وذلك واضح من النص المطبوع حيث نبهنا على مواضع الفروق .

والثالث تلخيص رسالة أبى بكر بن الصايغ فى الاتصال فى نسخة القاهرة ، وإغفالها بل العدول عنها فى نسخة مدريد .

والرابع اختلاف لفظى لايغير من جوهر الموضوع ، من مثل قوله فى استهلال الكتاب « الغرض فى هذا القول أن نثبت من أقاويل المفسرين فى علم النفس . . » على حين يقول فى مخطوطة القاهرة : « الغرض ها هنا أن نثبت . . » .

بناء على ما تقدم يكون ابن رشد قد كتب حقاً ثلاثة شروح : الأول تلخيص لكتب أرسطو ؛ والثانى تعديل لهذا التلخيص أو كما يقول المحدثون طبعة ثانية معدلة ومنقحة ؛ والثالث التفسير أو الشرح . وليس بين النوع الأول وبين النوع الثانى اختلاف فى الطريقة أو الجوهر ، وإنما هو خلاف يسير يصحح فيه بعض الآراء ، كما هو واضح من الموازنة بين النسختين .

ويتبين من كلام ابن رشد السابق نقله أن الشرح الأكبر كتبه بعد التلخيص الأول وقبل التلخيص الثانى ، وهذا فيما يختص بكتاب النفس . أما باقى كتب أرسطو الأخرى فيحتاج الحكم على زمن تأليفها إلى دراسة خاصة نتبين منها زمن التأليف .

٥ — التلخيص

وقد بسط ابن رشد رأيه فى التلخيص والغرض منه وطريقة ذلك فى صدر المجموع قبل أن يشرع فى القول فى السماع الطبيعى . قال نقلا عن نسخة القاهرة : « قصدنا فى هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل الضرورية فى حصول الكمال الإنسانى الذى يخصنا عنها بالذات وأولا ، ونحذف الآراء والأقاويل التى يمكن أن تعد شكوكاً على أقاويله ، إذ معرفة ذلك غير ضرورية فى حصول الكمال الانسانى (بياض بالأصل للحق —— وا ———) عليه تكاد أن تكون غير متناهية ، وما هو غير متناه فلا يحيط به معرفة . ولا يحصل عنها شىء بالذات ؛ وأيضاً فإن جهة حل الشكوك الواردة على الشىء منطوية بالقوة القريبة فى المعرفة الشاقة (بياض بالأصل) وإنما ينبغى أن نعدد من ذلك ما كان مشهوراً فى الزمن الحاضر ، كما فعل أرسطو ، لأن الحكمة فى زمانه كانت لم تتم ، وكانت فيها آراء لأقوام مشهورين يظن بهم الحكمة . وأما الآن ، والحكمة قد كملت ، وليس فى زماننا أقوام يظن بهم الحكمة أو أن مقصودهم فيما يتكلمون به إعطاء أسباب الموجودات ، والمعرفة بها من حيث هى موجودة ، فينبغى أن يكون النظر فى هذه العلوم على جهة ما ينظر اليوم فى التعاليم . ولهذا السبب بعينه ينبغى أن نحذف أيضاً منها الأقاويل الجدلية . . . »

فنحن نرى ابن رشد يضع لنفسه دستوراً للتلخيص، أو منهجاً يسير عليه، وهو يقع فى ثلاثة أمور :

الأول : الاقتصار على آراء أرسطو الضرورية فى حصول الكمال الإنسانى .

والثانى : حذف الآراء التى تعد شكوكاً على أقاويله .

والثالث: الاقتصار على المشهور من الآراء فى زمن ابن رشد وحذف تاريخ المذاهب والآراء الجدلية .

وقد نقلنا إليك رأى رينان فى الشرح الأصغر والشرح الأوسط ، ويمتاز هذا الأخير بذكر العبارات الأولى من نص أرسطو . ويبدو أن الأب بويج يخالفه فى هـذا الرأى فهو يقول عن منهج ابن رشد فى تلخيص كتاب المقولات « إنه لايعرض النص منفصلا كما يخيل إلى الناظر نظرة سطحية فى التراجم اللاتينية القديمة ، بل يعرضه بطريقة متصلة . . . إلى أن قال « والمؤلف يحتفظ بحريته فى الكتابة بحيث لايتقيد بالنص الذى يلخصه ، بل أنه قلما يثبت النص أويفصله بعد التعبير المشهور « قال » (١) . ولم يحدثنا الأب بويج عن كتاب المقولات أهو شرح أوسط أم أصغر ، واكتفى بأنه تلخيص « **Paraphrase** » فهو يعده إذن على حسب تسمية رينان شرحاً أصغر . مع أنه عندما أوضح منهجه تحدث عنه كأنه شرح أوسط ، ولو أنه نفى عنه أن يكون كذلك . وهذا يؤيد ما نذهب إليه من أن الشرح الأوسط والتلخيص شىء واحد .

أما الدستور الذى يمهد به ابن رشد لكتاب المقولات فهو أقل تفصيلا مما سبق أن ذكره فى كتبه الأخرى . فهو يقول : « الغرض فى هذا القول تلخيص المعانى التى تضمنتها كتب أرسطو فى صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا . وذلك على عادتنا فى سائر كتبه » .

وهذا يوافق الأمر الأول من دستور ابن رشد الذى رسمه لنفسه .

فإذا طبقنا هذا الدستور على كتاب النفس وجدنا أنه حذف الكتاب

---

(١) تلخيص كتاب المقولات — بيروت ١٩٣٢ — ص ١١ من المقدمة .

الأول مع أنه يبلغ الثلث ، لأنه يتعلق بعرض تاريخ المذاهب أو آراء القدماء من الفلاسفة فى علم النفس مع الرد عليهم .

ولم يقنع ابن رشد بالاقتصار على بعض آراء أرسطو وحذف بعضها الآخر ، ولكنه عمد إلى شراح أرسطو المعروفين باسم المفسرين يستعين بهم على فهم أرسطو مع ترجيح رأى مفسر على آخر ، إن كان بينهما خلاف . وهو يشير إلى الإسكندر الإفروديسى وثامسطيوس بوجه خاص ، ويعدد أسماءهم كما يتضح من النظر فى هذا النص . ولا يخفى ابن رشد رجوعه إلى المفسرين فهو ينص فى استهلال هذا الكتاب بأن « الغرض فى هذا القول أن نثبت من أقاويل المفسرين فى علم النفس ما نرى أنه أشد مطابقة لما تبين فى العلم الطبيعى ، وأليق بغرض أرسطو » .

وقال فى صدر السماع الطبيعى « غرض هذا الكتاب المترجم بالسماع الطبيعى هو النظر فى الأسباب العامة الأولى لما يوجد فى الطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة وفى اللواحق العامة لهذه الأشياء . وأنه يجب أن يوضع أولا لهذا النحو من النظر أن هاهنا أسباباً أربعة تتقدم بها الموجودات الطبيعية على جهة ما يوضع موضوع الصناعة للصناعة . ولذلك ما يقول أرسطو : وليس على صاحب العلم الطبيعى أن يبرهن أن الطبيعة موجودة ، كما ليس ذلك على صاحب علم من العلوم ، بل يضعها . وذلك سواء أكانت بينة بنفسها أو لم تكن . وإن كان الظاهر من كلام أرسطو ومن جملة المفسرين ، أن وجودها بين بنفسه » .

ولا يذهب ابن رشد فى تلخيصه لأرسطو إلى حد الاعتماد على المفسرين فحسب ، بل يتعرض للمتأخرين من الفلاسفة ، وبخاصة ابن سينا ليدحض آراءه ، كما سوف يتبين لك من قراءة كتاب النفس ، وما ذكرناه من انتقاده لأستاذه أبى بكر بن الصايغ .

ويتبين من هذا كله أن تلخيص كتاب النفس لابن رشد بعيد عن كتاب النفس لأرسطو ، ما دام ابن رشد يحذف بعض الأجزاء ، ويأخذ عن المفسرين ويرجح بعضهم على بعضهم الآخر ، ويناقش آراء فلاسفة المسلمين ، ثم يعرض آخر الأمر رأيه الخاص .

٦ — فى طريقة النشر

هناك طريقتان للنشر : الأولى الاعتماد على مخطوطة تثبت فى المتن وتوضع الفروق بينها وبين النسخ الأخرى فى الهامش . والثانية إدماج النسخ فى نسخة واحدة يرى الناشر أنها أليق مايدرج فى النص ، مع إثبات الفروق فى الهامش .

ولما كنا أمام مخطوطتين بينهما خلاف كبير ، فقد آثرنا الطريقة الأولى نعنى إثبات نسخة مدريد فى المتن ، لأنها هى التى ارتضاها ابن رشد وصححها . ومع ذلك فقد رفعنا من الهامش إلى المتن بعض ألفاظ وعبارات وفقرات عن نسخة القاهرة ، إما لأنها أصح ، وإما لأنها طويلة رأينا إبرازها فى المتن ، مثل تلخيص رسالة أبى بكر بن الصايغ .

ونعتقد أن هذه الطريقة هى أليق ما يتلاءم مع هذا الكتاب بوجه خاص .

وقد علقنا فى الهامش تعليقات يسيرة توضح بعض أمور عاجلة فى النص ، ولم نثقل الهامش بتعليقات طويلة موضوعية ، مرجئين ذلك إلى تعليق عام فى الموضوع ، يصلح أن يكون مدخلا لقراءة النص .

٧ — قيمة الكتاب

سؤال يخطر بالبال عندما ننظر فى قيمة كتاب النفس لابن رشد الملخص عن أرسطو ، وهو ما قيمة هذا العلم بالنسبة إلى منزلته فى الوقت الحاضر ؟ وهل خطا علم النفس الحديث خطوات واسعة حتى ليصبح علم النفس الأرسطى وما أخذه ابن رشد عنه فى ذمة التاريخ ؟

وأظن أن الجواب عن هذا السؤال يسير واضح حاسم . لأن العلم الحديث على الإطلاق يختلف فى منهجه وموضوعه عن العلم حتى القرن الثامن عشر . فالعلم الحديث يعنى بالظواهر ولا يبحث عن البواطن ، ويبدأ بالمشاهدات لينتهى منها إلى القوانين العامة . أما العلم القديم فكان يطلب جوهر الأشياء وحقيقتها الأولى ، وهو مطلب عسير المنال بعيد عن حدود العقل البشرى .

وقد فسر القدماء جميعاً سلوك الكائن الحى ، والإنسان بوجه خاص ، بقولهم « بالنفس » ، وإنها علة الحركة والإحساس والمعرفة .

أما المحدثون فقد عدلوا عن اعتبار « النفس » مصدراً لتصرفات الإنسان ، لأن النفس شىء لايقع تحت الحس ، ولا يمكن إدراكها بالمناهج العلمية المعروفة .

ومع ذلك فقد احتفظنا حتى اليوم بهذا الاصلاح ، فلا نزال نقول علم النفس . وهذا أول أثر من آثار الماضى لم نستطع التخلص منه . على أن معنى النفس عند فلاسفة الإغريق كان يختلف عما نقصده منه اليوم . فهو عندهم يدل على ما نعنى به الآن ــ إلى حد ما ــ الوعى أو الشعور ، وكانوا يقصدون بالنفس فى لغتهم الشائعة الحياة أو مبدأ الحياة(١).

ويرى بعض المحدثين أن الفضل فى وضع علم النفس يرجع إلى أرسطو ، كما وضع علم المنطق ، من حيث إن كتابه فى النفس وكتبه فى الطبيعيات الصغرى كانت الأساس فى بحث الظواهر النفسية ، وعلى وجه الخصوص فى الظواهر العقلية (٢) .

والذى ذهب إليه « والاس » صحيح إلى حد كبير ، لأن مقالة العقل لعبت فى تاريخ الفلسفة دوراً عظيما ، ولايزال البحث فى العقل وكيف يعقل من المباحث الشاغلة لأذهان المفكرين حتى اليوم ، إلا أن ذلك البحث انتقل إلى الفلسفة وأصبح جزءاً هاماً من مباحثها يعرف باسم نظرية المعرفة .

فإذا كانت قيمة الكتاب تاريخية فإن هذه القيمة ترتفع مع ارتفاع منزلة ابن رشد فى تاريخ الفلسفة ، ولا غرو فهو شارح أرسطو الذى اشتهر فى الشرق والغرب على السواء .

ومن جهة أخرى يمثل هذا الكتاب نهاية ما وصلت إليه الآراء المختلفة المتعلقة بعلم النفس ، منذ أن بسطها أرسطو ، إلى أن تلقفها الشراح بالتعديل

---

(١) Taylor: Aristotle, 1945, p. 108.

(٢) Wallace: Aristotle's Pyschology, 1882, Introduction I.

والإضافة والبيان ، حتى اختلفت فيها مذاهبهم اختلافاً شديداً ، فإذا بالإسكندر ينحو نحواً يخالف ما يذهب إليه ثامسطيوس ، فلما نقلت هذه الآراء إلى المسلمين اختلفوا كذلك فى النظر إليها ، وفى الميل إلى أحد المفسرين دون الآخر ، ولذلك اختلف الفارابى عن الكندى ، وابتعد ابن سينا عن الفارابى . وجاء ابن رشد فوجد أمامه هذه المذاهب المختلفة المتباينة فأعمل فيها فكره ، موافقاً بعضها تارة ناقداً بعضها الآخر تارة أخرى ، موفقاً بينها حيناً ، مميزاً بينها حيناً آخر .

كأن هذا الكتاب يعد نهاية التطور الذى بلغه كتاب النفس لأرسطو حتى عصر ابن رشد .

ولذلك كان من الواجب علينا كى نفهم كتاب ابن رشد أن نتتبع الأفكار الرئيسية عند مختلف الشراح السابقين ، وهو مادعا إليه ابن رشد فى المقدمة بقوله : إن الغرض إثبات أقاويل المفسرين فى علم النفس وما يراه ألبق بغرض أرسطو .

٨ — النفس والعلم الطبيعى

يذهب أرسطو إلى أن علم النفس جزء من العلم الطبيعى .

وقد صرح بذلك فى كتاب أجزاء الحيوان فقال « البحث فى النفس بكليتها أم بجزء من أجزائها مما يختص به عالم الطبيعة » (١) . وقال فى كتاب النفس إن « البحث عن النفس مما يختص به عالم الطبيعة » (٢) .

لماذا كان البحث فى النفس عند أرسطو جزءاً من العلم الطبيعى ؟ السبب فى ذلك أن « النفس فى معظم الحالات لاتنفعل ولا تفعل بغير البدن . مثل الغضب والشجاعة والنزوع ، وعلى وجه العموم الإحساس » (٣) . « ويبدو أن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم : كالغضب والوداعة والخوف والشفقة والإقدام ، وأيضاً الفرح والحب والبغض ، لأنه عندما تحدث هذه الأحوال

---

(١) أجزاء الحيوان ٦٤١ و ــ ٢٠ .

(٢) كتاب النفس ٤٠٣ و ــ ٢٧ ــ أنظر الفصل الأول ص ٣ ــ ٨ من ترجمتنا لهذا الكتاب ، وفيها يناقش أرسطو المنهج الذى سوف يتبعه ، ولماذا كان علم النفس جزءا من العلم الطبيعى .

(٣) ٤٠٣ و ٢٦ .

يتغير الجسم »(١) . عالم الطبيعة عند أرسطو ، وفى مذهبه ، هو الذى ينظر إلى الهيولى والصورة معاً ، لأن « أحوال النفس لاتنفصل عن الهيولى الطبيعية للحيوانات »(٢) . أما « الأحوال التى لها وجود منفصل تمام الانفصال فإن الذى يدرسها هو صاحب الفلسفة الأولى »(٣) .

هذا هو المدخل الذى مهد أرسطو به لدراسة النفس الإنسانية .

وهو يمهد بعد ذلك بمقدمة طويلة يعرض فيها مذاهب القدماء فى علم النفس منذ طاليس إلى أفلاطون ، مع نقدها وبيان تهافتها ، كل ذلك لينتهى إلى التعريف المشهور الذى يأخذ به وهو أن النفس صورة الجسم . وكان أرسطو فى ذلك على حق ، لأن طبيعة العصر كانت تقتضى عرض آراء القدماء وموافقتها أو معارضتها .

ولكن ابن رشد يمهد لدراسة النفس بمدخل آخر . فهو يفترض أن مذهب أرسطو قد استتب له الأمر ، ولا يحتاج إلى احتجاج بمقدار ما يحتاج إلى شرح وبيان . يقول فى افتتاح الرسالة « وقبل ذلك فلنقدم مما تبين فى هذا العلم ما يجرى الأصل الموضوع لتفهم جوهر النفس فنقول : إنه قد تبين فى الأولى من السماع أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من هيولى وصورة . . . » ثم يمضى بعد ذلك فيتحدث أن المادة على ثلاث مراتب : الهيولى الأولى ، ثم الأجسام البسيطة أو الأسطقسات النار والهواء والماء والأرض ، وأخيراً المادة المحسوسة . أما الهيولى الأولى فليست مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل . أما الأسطقسات الأربعة فإنها لاتعرى عن المادة وأن تولد الأجسام عنها بطريق الاختلاط المزاج الذى يكون بالطبخ والحرارة الغريزية . وأنواع التركيبات ثلاثة : الأول تركيب البسائط ، والثانى تركيب الأجسام المتشابهة الأجزاء عن البسائط ، والثالث تركيب الأعضاء الآلية . وأن المكون القريب للأجسام الآلية هو

---

(١) ٤٠٣ و — ١٦ — ١٨ .

(٢) ٤٠٣ ظ — ١٧ ، ١٨ .

(٣) ٤٠٣ ظ — ١٦ .

الشخص المتنفس بتوسط البزر والمنى . وأن المكون فى الحيوان غير المتناسل الأجرام السماوية .

والمقصود بالأجسام المتشابهة الأجزاء الجماد ، وبالأجسام الآلية النبات والحيوان . وهناك فرق بين النبات والجماد هو أن الجماد جسم يتركب من مادة وصورة ولكن جميع أجزائه متشابهة متجانسة ، أما النبات فإنه مع تركيبه من مادة وصورة إلا أن أجزاءه غير متشابهة بل هى أعضاء أو آلات يؤدى كل منها وظيفة معينة ، والصورة التى تضم هذه الأعضاء تسمى نفساً ، ويسمى الجسم متنفساً . وليس المتنفس متنفساً لأنه يتنفس بل لأنه ذو نفس . والنفس فى النبات تسمى النباتية أو الغاذية ، ويفترق الحيوان عن النبات بالحس والنزوع . ويفترق الإنسان عن الحيوان بالنطق .

فإذا كان ابن رشد قد تعرض للهيولى الأولى وإلى الأسطقسات وإلى الأجسام المحسوسة جمادات كانت أم كائنات حية ، فإنما فعل ذلك لينتهى من ذلك إلى أن الإنسان بوجه خاص يتربع على عرش الأجسام ، ويعمها ما يعمها من أنها تتركب من هيولى وصورة ، مع الفارق بطبيعة حال بين جنس وجنس ، ونوع ونوع ، بين جنس الحيوان وجنس النبات ، وبين نوع الإنسان وأنواع الحيوان الأخرى .

وإذا كان أرسطو قد انتهى فى مذهبه من قبل إلى أن الإنسان جسم طبيعى مركب من مادة وصورة ، فإن ابن رشد لايقف عند هذا الحد بل يحاول أن يجعل من كل قوة من قوى النفس مادة وصورة ، ويجتهد أن يبحث ما هذه القوة وما صورتها ؟ . ولم يكن هذا المنهج الذى سلكه عبثاً ، بل هو منهج مقصود يهدف منه إلى تبين هذه المسألة الجوهرية فى تاريخ الفلسفة والتى شغلت الأذهان زمناً طويلا ، واختلف فيها رأى المفسرين والشراح ، نعنى هل توجد قوة للنفس لا هيولى لها ، أى صورة محضة ، أولا ؟ فإذا كانت صورة خالصة فهى فعل دائم ويمكن أن تفارق .

وماذا تفارق ؟ تفارق هذا البدن ، فلا تكون عندئذ موضعاً لبحث العلم الطبيعى ، مادام العلم الطبيعى لايدرس إلا الأجسام المركبة من هيولى وصورة

لقد ألف أرسطو كتابه ليثبت به أن الإنسان مركب من مادة وصورة، ولذلك كان البحث فيه جزءاً من العلم الطبيعى . أما ابن رشد فقد ألف كتابه ليثبت وجود العقل المفارق وكيف يتصل بنا . ولذلك كانت مقالة العقل أهم أجزاء الكتاب وأولى ما يجب أن نعنى به .

وفى ذلك يقول بعد مقدمة طويلة « فهذه هى جل الأمور التى إذا تحفظ بها قدرنا على أن نصل إلى معرفة جوهر النفس وما يلحقها . . . . . . وأن نقف على ما هو أكثر متشوق من أمرها . وهو هل يمكن فيها أن تفارق أم لا ؟ »(١)

فلما شرع فى تعريف النفس أخذ فى تقسيم قواها ورأى أنها خمس أولها فى التقدم بالزمان وهو التقدم الهيولانى : النفس النباتية ثم الحساسة ثم المتخيلة ثم الناطقة ثم النزوعية .

ويتابع ابن رشد ثامسطيوس فى أنه يجعل كل قوة من قوى النفس كالهيولى للأخرى . فيقول : « وليس هذه القوى يوجد لها التباين من جهة أفعالها فقط ، بل ولأن بعضها قد يفارق بعضاً بالموضوع . وذلك أن النباتية قد توجد فى النبات دون الحساسة ، والحساسة من دون المتخيلة . وإن كان ليس يمكن أن يوجد الأمر فيها بالعكس . . . . . والعلة فى ذلك أن ما كان منها يجرى مجرى الهيولى لبعض ، لم يمكن فى ذلك البعض أن يفارق هيولاه . . »(٢)

فإذا وعينا هذا المبدأ الذى يأخذ ابن رشد به نفسه ، وهو أن « منها ما يجرى مجرى الهيولى لبعض » أمكن أن نفهم ما يذكره عند الكلام على النفس النباتية وأنها ثلاث قوى « أولها الغاذية وهى كالهيولى لهاتين القوتين أعنى النامية والمولدة » (٣) . ولما تكلم عن اللمس قال : إنه يدرك الملموسات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وإن هذه الكيفيات متضادة ومع ذلك تدرك معاً ، فكيف يدرك التضاد ؟ فسر ذلك بالهيولى والصورة فقال : « وأيضاً فإن القوى المنفعلة فيها (يريد اللمس) أعنى الرطوبة واليبوسة لما كانت كالهيولى للقوى الفاعلة ، أعنى الحرارة والبرودة ، والفاعلة لهما

---

(١) ص ٨٠ من هذا الكتاب .
(٢) ص ٩ .
(٣) ص ١٩ .

كالصورة ، كان من الواجب أن تكون هذه القوى تدركها معاً » (١). وتساءل عن قوة التخيل « هل هي من القوى التي توجد تارة قوة وتارة فعلا . وإن كان الأمر كذلك فهي ذات هيولى ضرورة ، فما هذه الهيولى ؟ » فلما تكلم في القوة الناطقة سأل نفس السؤال . وبسط القول في الجواب لأن القوة الناطقة والعقل الهيولاني والعقل الفعال وهل يفارق والاتصال . هي المقصود كما ذكرنا من هذا الكتاب .

وقد تعرضت مقالة العقل بوجه خاص إلى تفسير الشراح ، وامتزجت آراؤهم امتزاجاً شديداً ، بحيث أصبح من الضروري كي نفهم رأي ابن رشد أن نرجع إلى كل واحد منهم نستقصي مذهبه .

٩ — من أرسطو إلى الإسكندر

كان أرسطو محور الحياة في مدرسة المشائين ، وخلفه في رئاستها ثاوفراسطس ابن أخته بوصية منه . ولم تعد الحياة في المدرسة سهلة ، إذ اتهمت بالميل إلى مقدونيا ، ولم يرض عنها الأثينيون ، فانحلت روابط المدرسة بأثينا ، وهجرها الطلاب إلى مدينة الإسكندرية وغيرها .

وامتازت المدرسة حتى القرن الثاني للميلاد بأمرين : التخصص في فروع العلم الطبيعي ، والنزعة الإلحادية ضد الدين (٢) .

ثم نهضت مدرسة المشائين في القرن الثاني واتخذت مسحة جديدة هي شرح كتب أرسطو . وقد هيأ لهذا الشرح أندرونيقوس الذي نشر كتب المعلم الأول حول سنة ٥٠ قبل الميلاد ، فاهتم لها المشتغلون بالفلسفة وسعوا إلى تحديد المقصود من كلام المعلم ، فكان ذلك علة الشروح ، وأقدم ما نعرفه منها شروح الاسكندر على كثير من كتب أرسطو . ثم أصبح التقليد المعروف أن يدرس أرسطو بواسطة شراحه ، حتى ليعول على الشرح في قراءة تاسوعات أفلوطين نفسها . وأصبح إيساغوجي فرفريوس الصوري وهو تلميذ أفلوطين

---

(١) ص ٤٥

(٢) Bréhier: Hist. de la Phil. Tome 1er p. 255-258. et Tome IIe 444-47

مدخلا لمقولات أرسطو . واشتهر بعد ذلك من الشراح ثامسطيوس فى القرن الرابع ، وسمبلقيوس ويوحنا النحوى فى القرن السادس .

وقد اتخذ الشرح صبغة خاصة سرى تقليداً بين جميع المشتغلين بفلسفة أرسطو حتى ظهور ابن رشد ، هذه الصبغة كأنها المنهج الذى يسير عليه الشارح نعنى طريقة وضع المسائل ، وترتيب الأفكار ، ثم مناقشتها والرد على المسائل .

وهى طريقة بدأها أرسطو ، ولكن تلاميذه غالوا فيها .

خذ مثلا مقالة العقل فى كتاب النفس لأرسطو (١) فهى موجزة غامضة مما كان سبباً فى اختلاف مذاهب الشراح فيما بعد .

وهذا النص على إيجازه يبسط النظريات الهامة الآتية :

١ — فى كل كائن طبيعى أو صناعى جزء مادى وجزء صورى ، الأول بالقوة والثانى بالفعل . يجب إذن أن يكون فى النفس عقل مستعد أن يصبح جميع المعقولات ، وعقل هو المعقولات .

٢ — العقل القادر على اقتناء المعقولات يسمى المستفاد Habitus .

٣ — منزلته من المعقولات بالقوة التى يخرجها إلى الفعل منزلة الضوء من الألوان بالقوة التى يجعلها ألواناً بالفعل .

٤ — مفارق χωριστός

٥ — لاينفعل ἀπαθής

٦ — غير ممتزج ἀμιγής

٧ — بجوهره فعل

٨ — خالد وأزلى

٩ — المنفعل فاسد ، ولا يعقل بدون الأول .

هذه المسائل التى أفردها جلسون (٢) ليبرزها للعيان واردة كلها فى نص أرسطو ، ماعدا المسألة الثانية التى يقول عنها العقل المستفاد .

---

(١) ترجمة كتاب النفس — ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) Gilson: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Paris, 1930 p. 5 .

ويقول جلسون بعد ذلك إننا إذا أضفنا إلى هذا النص بعض الفقرات من كتاب ما بعد الطبيعة (١٠٧٢ ب — ١٤ — ٢١ ، ١٠٧٤ — ٢٨ — ٣٥) ومن كتاب الأخلاق النيقوماخية (١١٧٧ ب ٢٦ — ٣٤) لوصلنا إلى هذه النتيجة : وهى أن العقل الفعال الذى يتحدث عنه أرسطوليس إلا الله نفسه . ومع ذلك فقد وقف قراء اليونانية من العرب واللاتين من نصوص أرسطو فى حيرة بإزاء مثل هذا الوصف ، كما لانزال نقف اليوم ، على الرغم من الجهود العظيمة التى بذلت لتوضيح فلسفته .

وقد تساءل جلسون على طريقة شراح أرسطو الأسئلة الآتية :

إذا كان العقل المنفعل من قبيل الهيولى وكان فاسداً فهل هو حقاً مادى وجسمانى ، أو أن المقصود بالمادية مجرد التمثيل والتشبيه ، وبالفساد فساد نسبى ؟

وإذا كان العقل مستفاداً وقتية ، فما المقصود بهذا الاصطلاح مادام يقال من وجه آخر إنه بجوهره فعل ؟

وإذا كان مفارقاً وليس ممتزجاً فأى شىء يفارقه ، وأى شىء لا يمتزج به ، أهو البدن أم المعقولات ؟

وإذا كان أزلياً وخالداً ، فهل خلوده وأزليته من جوهر كالإنسان أو كالله ؟

وإذا كان المقصود الله فماذا يبقى فينا من عقل ، وما هو معنى العقل حين نطبقه على الموجود الذى ليس فيه مبدأ الفعل ؟

وأول من حاول تفسير العقول وبيان طبيعتها ، وكيف يعقل العقل ، هو ثاوفراسطس . ويحدثنا ثامسطيوس أن ثاوفراسطس شرح مذهب أرسطو على هذا النحو : المعرفة العقلية هى كشف صور المعقولات الداخلة فى المحسوسات بواسطة عقل منفعل يخرج إلى الفعل بالعقل الفعال . ثم وجه إلى أرسطو الاعتراضات الثلاثة الآتية : « نحن لانعرف هل العقل المنفعل مكتسب أو جزء منا ، بل أكثر من ذلك نجهل طبيعة الانفعال الذى يتلقاه العقل . ذلك أنه إذا كان أصل المعرفة العقلية فى الإحساس فيجب أن ينفعل العقل بالجسم . ولكن كيف يمكن

ذلك وهو غير جسمانى ؟ وما دام الشيء لاينفعل بنفسه فكيف يعقل ؟ وأخيراً إذا لم يكن العقل بالفعل بل بالقوة فما الفرق بينه وبين الهيولى الأولى ؟ وليست الصعوبات المتعلقة بالعقل الفعال أقل من هذه : فنحن لانعرف كيف يتصل بالنفس ، وإذا كان جزءاً من النفس فما علة النسيان والخطأ والكذب ؟ » (١) .

أجاب عن هذه الصعوبات أرسطوقليس (٢) Aristocles أستاذ الإسكندر الإفروديسى . وقد خلطت النصوص القديمة بين أرسطوطاليس وبين أرسطوقليس لما بينهما من تشابه فى الرسم والاسم ، وانتقل هذا الخلط إلى التراجم العربية واللاتينية ، فنسبوا إلى أرسطو مذهباً معيناً فى العقل الفعال ، مع أن صاحبه هو أرسطوقليس أستاذ الإسكندر .

خلاصة هذا المذهب كما يحكيه بريبه أن ما يسميه أرسطو العقل الهيولانى أو العقل بالقوة هو عقل ينمو بالطبع مع تقدم السن ، كسائر القوى الموجودة فينا . وهذا العقل له القدرة على التجريد . ومع ذلك فهذا الفعل من أفعال النفس غير ممكن إلا لوجود عقل خارج عنا ، عقل محصن ، عقل إلهى منبث فى كل مادة كالجوهر فى الجوهر ، ونافذ إلى كل شيء . وعندما يجد هذا العقل الفعال جسما ملائماً ، يفعل بواسطته كأنه آلة ، فنعقل . ليس عقلنا الهيولانى ، أو العقل بالقوة إلا امتزاجاً مادياً يمكن أن يصلح آلة للتفكير .

ويرى زلر (٣) ان أرسطوقليس زعم أن العقل إلهى ومنبث فى سائر العالم المحسوس ويحركه . وأنه بذلك ينظر إلى الإله كما نظر إليه الرواقيون باعتبار أنه روح العالم . ولكن تلميذه الإسكندر لم يشاركه فى هذا المذهب الذى يقرب من وحدة الوجود الرواقية .

وبسط جلسون (٤) القول فى مذهبه بسطاً أكثر بياناً فقال ما فحواه :

---

(١) عن كتاب النفس لثامسطيوس نقلا عن بريبه الجزء الثانى ص ٤٤٥ ، ٤٤٦ .

(٢) Gilson : Archives d'Hist. Doctrinale et Littéraire du M.A. Paris, 1930 p. 15 .

(٣) Zeller: Outlines of the Hist. of Gr. Phil. London, 1931, p. 276.

(٤) جلسون — المرجع السابق ص ١٥ — ١٩ .

سمع الإسكندر مذهب أرسطوقليس سماعاً شخصياً، ثم حكاه عنه . قال : يقول أرسطوقليس إن مسألة العقل لاتفهم إلا بموازنتها بالحس ، وبوجه عام بأى توليد . فى كل متولد نجد منفعلا وفاعلا وحداً ثالثاً هو المتولد عنهما . وهذا ما يحصل بالنسبة إلى الكائن الحى المتولد من اتحاد أبويه ، وما يحصل أيضاً فى تولد الإحساس . ففيه عنصر منفعل هو الحاس ، وعنصر فاعل هو المحسوس وثالث يتولد عنهما هو الإحساس نفسه الناشىء من اتصال الحاس بالمحسوس . يجب إذن من وجهة نظر أرسطو أن يحدث ما يشبه ذلك عند التعقل . فالعقل الهيولانى يقابل الحاس الذى ينفعل ، والعقل يقابل المحسوس ، واقتناء المعقولات بالعقل يقابل الإحساس الحاصل من اتصال الحاس بالمحسوس .

وقد لاحظ أرسطوقليس — وهو على حق — أن مذهب أرسطو يفضى إلى أن عقلنا لايعقل إلا لأن المحسوسات معقولات بالقوة من جهة ، ومن جهة أخرى لايمكن أن تصبح هذه المعقولات بالقوة معقولات بالفعل إلا بواسطة العقل . فوجود العقل الفعال مطلوب بالضرورة لتجريد الصور المحسوسة من عناصرها ، ثم تضعها فى صورة عقلية محضة . بذلك يصبح وجود العقل الفعال وهو فعل خالص ، ضرورياً لتفسير كيف يخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل .

ليس فيما تقدم فرق بين أرسطوقليس وتلميذه الإسكندر ، وتبدأ الصعوبات فى الظهور عند محاولة تفسير العقل المستفاد وصلته بالعقل الفعال . فالتعقل منفعل بطبيعته . وليس من السهل فى ظل هذا المذهب أن نتبين عمل الإنسان وعمل عقله ، اللهم إلا إذا قلنا إن عمله هو الاستفادة المستمدة من العقل الفعال . فأى شىء يقابل العقل المستفاد ؟ وكيف نتصور تولده ؟

يذهب الإسكندر إلى أن أرسطوقليس كان يعد الصلة بين العقل الفعال والعقل الإنسانى ضرباً من التعاون . فإذا نظرنا إلى العقل الفعال فى ذاته فهو عقل له هذه الصفة بالطبيعة . لكن من حيث إنه يتعاون مع العقل الهيولانى فهو عقل خارج مفارق خالد من جهة ، وهو علة استفادتنا المعقولات من جهة

أخرى . على أن صلة التعقل المزدوجة بيننا وبين العقل الفعال أمر عسير التصور . ولقد شبهها أرسطوقليس كى يقربها من الفهم بالضوء الذى ينير الأشياء . فالضوء هو الذى يحدث البصر بالفعل . فإذا حصل البصر أبصر الضوء نفسه كما يبصر الأشياء التى يجعلها مبصرة ، كالألوان مثلا . كذلك العقل الفعال علة العقل الموجود فينا ، وفى الوقت نفسه يعقل ذاته . ولم يصبح عقلا من أجل ذلك ، فهو بطبيعته عقل ، بل لأنه يفعل فى شىء مستعد للاستكمال ، فيمكن أن ننظر إلى المعقولات بواسطة العقل الفعال فى العقول الهيولانية كأنها آثار له .

ويواجه هذا المذهب صعوبة ترجع إلى أنه يجب من جهة أن ننظر إلى العقل الفعال على أنه فعال بالطبيعة ، وأن فعله يجب أن يكون فعلا لا انفعالا ومن جهة أخرى يتصل هذا العقل المفارق الخالد بالأجسام الموجودة فى المكان مما يدفعه إلى الحركة ويجعله خاضعاً لشىء من الانفعال ، مع أنه بطبيعته لا جسمانى ومجرد عن كل حركة مكانية .

ولكى يحل أرسطوقليس هذه المشكلة لجأ إلى تشبيه رواقى ، فهو يتمثل وجود العقل فى الهيولى كالجوهر فى جوهر آخر ينتشر فى جميع أجزائه حتى إذا نفذ إليه بكليته أصبح العقل قادراً على فعل سائر أفعاله دون حاجة إلى الحركة ، وهو فعل دائم مادام حاضراً على الدوام . وكلما تولد فى الجسم نتيجة امتزاج العناصر شىء يصلح أن يكون آلة للعقل الفعال ، سمى هذا الامتزاج العقل الهيولانى .

فالعقل الهيولانى فى هذا المذهب جسم حقيقى ، وهذا مخالف لمذهب الإسكندر .

ونستطيع أن نعد هذا العقل الذى بالقوة شبيهاً بالقوة المتولدة من امتزاج بعض العناصر الجسمانية المستعدة لقبول العقل بالفعل .

أما عمل المعرفة الذى يرجع إلى العقل الفعال فهو فعل خالص ، يستخدم هذه الآلة الجسمانية ويفعل بها فى الهيولى . أما عقلنا فإنه مركب من هذه القوة التى تصلح أن تكون آلة للعقل الإلهى ، والتى يسميها أرسطوقليس عقلا بالقوة .

ومن هذا الوجه ليس جسم الإنسان إلا مزيجاً طبيعياً يحضر فيه العقل الفعال ، ولكنه لايرتبط به من حيث الفعل أو الخلود . فإذا فعل العقل الفعال بطريق عقلنا المادى قيل إنه عقلنا وإننا نعقل . أما حين لايفعل بواسطة العقل المادى ، فلن يقف لذلك هذا العقل الإلهى عن الفعل ، ولكنه يعقل بواسطتنا أو بغير واسطتنا ، كالصانع الذى قد يصنع بالآلات أو بغيرها . أما أن الآلة تفسد بالموت فلا يضير ذلك الصانع ، لأن العقل الإلهى يستمر فى التفكير بدونها .

١٠ — نظرية الإسكندر فى العقل

وإذا كان فلاسفة العصر الوسيط ، إسلاميين ومسيحيين ، قد جهلوا أرسطوقليس ، فقد عرفوا تلميذه الإسكندر الإفروديسى (١) ، الذى عاش فى أواخر القرن الثانى للميلاد . « وهو الشارح اليونانى لأرسطو ، بل عدوه أعظم الشراح ، كما سمى ابن رشد فيما بعد » (٢) . « وكان الإسكندر نقطة البداية فى كلام العرب وفلاسفة العصر الوسيط عن العقل . فقد شرحت آراؤه وغيرت ، ولكنه هو الذى وضع النظام الذى قامت عليه جميع المذاهب الخاصة بالعقل » (٣) « وكان الإسكندر فيلسوف وقته . شرح من كتب أرسطوطاليس الكثير ، وكانت شروحه يرغب فيها فى الأيام الرومية وفى الملة الإسلامية ، هذا عند من يعنى بهذا الشأن » (٤) .

وقد عرض رأيه فى العقل فى الرسالة المعروفة فى اللاتينية باسم De Intellectu et Intellecto وفيها يقسم العقل ثلاثة أقسام :

(١) العقل الهيولانى — νοῦς ὑλικός
Intellectus materialis

---

(١) أنظر Théry: Alexandre d'Aphrodise, Belgique 1926 ، جلسون — المرجع السابق — ، Duhem - Le Système du Monde - Tome IV, Paris 1916, p 376-383 ، بريبه — المرجع السابق ، يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية — ١٩٤٦ — ص ٣٠٢ — ٣٠٣ .

(٢) تيرى ص ٩ .

(٣) جلسون — ص ٧ —

(٤) القفطى — طبعة القاهرة ص ٤١ .

(٢) العقل بالملكة — Υοῦς Καθέξιν
Intellectus qui habet habitum

(٣) العقل الفعال — Υοῦς ποιητικός
Intellectus agens

ونحب قبل أن نتكلم عن كل عقل من هذه العقول، أن نسجل ملاحظتين ؛ الأولى : أن أرسطو لم يعرف هذه الأسماء التى تضاف إلى العقول ، فقاموس الإسكندر يختلف عن قاموس أرسطو ، أو قل إن الإسكندر يحدد عند شرحه لأرسطو ما تركه غامضاً . ثم أصبحت هذه الأسماء تقليداً بعد الإسكندر .

والملاحظة الثانية كما يذكر جلسون [١] هى أن مقالة العقل للإسكندر جاءت لفلاسفة العصر الوسيط فى صورة مشوهة ، أولا : من جهة خلط آرائه بآراء أرسطوقليس ، وثانياً : لما حدث فى التراجم اللاتينية من أخطاء تغير المعنى وبخاصة من حيث الترجمة الأصلية التى كانت جيدة أو على الأقل أفضل من التراجم الموجودة بين أيدينا . وإلى جانب ذلك فإن الترجمة اللاتينية بسبب توسط الترجمة العربية بينها وبين اليونانية ، حملت الإسكندر عبارات وأفكاراً ليست له ، ولكنها لنقلة العرب .

وملاحظة جلسون فيما يختص بالترجمة العربية ثم الترجمة اللاتينية عن العربية جديرة بالنظر . فهو على حق فى ذلك لأنه يوازن بين النص اليونانى والترجمة اللاتينية . أما أن نقلة العرب لم يحسنوا الترجمة فأمر يحتاج فى إثباته إلى الموازنة بين التراجم العربية والأصول اليونانية . والمرجح أنها كانت دقيقة . فقد جاء الخلط من الترجمات اللاتينية عن العربية ، كما سوف نبين عند الكلام على الكندى وما أشرنا إليه فى هامش النص الذى نشرناه لرسالة العقل للكندى . ولذلك ينبغى أن يرجع إلى التراجم اللاتينية بحذر شديد . وهذا اعتراف أحد المحدثين من المشتغلين بفلسفة العصر الوسيط يشهد بفسادها .

وننتقل إلى الكلام على العقل الهيولانى .

---

(١) جلسون — المرجع السابق — ص ١٩ .

١ — وأول ما بادر الإسكندر إلى نفيه دفعاً للالتباس هو أن الهيولى لاتفهم هنا بمعنى المادة المحسوسة بل بمعنى القوة . وهذا هو افتتاح كتابه :

« يذهب أرسطو إلى القول بعقول ثلاثة : أحدها العقل الهيولانى . واست أسميه هيولانياً لأنه شيء كالمادة (لأنى أسمى الشيء مادياً مادام قادراً أن يصبح ذاتا محسوسة مع حضور صورة معينة) ولكن لأن الشيء الهيولانى يمكن أن يكون بالقوة جميع الأشياء . . . » . فالمقصود من العقل الهيولانى هنا العقل بالقوة ، فى حالة القوة المحضة . ومن الخطأ فى مذهب الإسكندر أن ننسب إلى العقل الهيولانى عنده أى شبهة من الجسمية ، على المعنى المفهوم عادة من هذا اللفظ . ومن الجائز أنهم حملوا عليه معنى الجسمية فيما بعد ، ولكن المؤكد أن الإسكندر نفسه لم يؤوله هذا التأويل .

ويفهم نرى النص على نحو آخر ، فاصطلاح العقل الهيولانى ليس له إلاقيمة تشبيه وموازنة . ولايعنى الإسكندر التوحيد بين العقل والمادة ، لأنه يقول فى استهلال كتابه « إنى أسمى العقل هيولانياً أى شبيهاً بالمادة ὥσπερ τὴν ὕλην »

ومن حيث إن الهيولى تعد قابلة للتعيين ، فالعقل الهيولانى هو العقل المستعد لقبول التعيين . نحن إذن بإزاء مجرد تشبيه بين العقل والمادة ، ولكنه تشبيه خطير ، لأن بعض الإسكندرانيين سوف يفهمون الأمر لاعلى جهة التشبيه بل على جهة المادية المحسوسة .

ولما كان العقل الهيولانى كأنه قوة للتعقل ، فليس فى هذا العقل أى شيء من الحقائق بالفعل ، ولكنه يمكن أن يصبح جميع المعقولات . بعبارة أخرى لايمكن أن يكون للعقل الهيولانى صورة تخصه ، لأن هذا يناقض تعريفه .

هذا الضرب من الفلسفة لايخص العقل وحده ، بل ينطبق كذلك على الحواس . والتشبيه المستمر بين العقل والحس هو المأثور عن أرسطو (١) .

---

(١) فى كتاب النفس لأرسطو ٤٢٩ و — ١٢ — ١٨ « اذا كان التعقل اذن شبيها بالاحساس ، فيكون التفكير اما انفعالا عن المعقول ، واما أمرا آخر من هذا الجنس ... وأن يكون العقل بالنسبة الى المعقولات كنسبة قوة الحس الى المحسوسات » ومواضع أخرى كثيرة غير هذا .

... الصفة الأولى للعقل الهيولانى أنه قوة أو استعداد ، والثانية أنه فاسد بفساد الجسم .

غير أن الإسكندر لايحدثنا بوضوح عن أزلية العقل إلا حين يتعرض للكلام عن العقل الفعال . غير أن جميع المقدمات تفضى إلى القول بفساد العقل الهيولانى . فهو موجود فى كل إنسان لامن جهة أفعاله التى يأتيها بتأثير العقل بل هو موجود فى الإنسان لأن هذا هو مكانه الطبيعى . وهو العقل الوحيد الخاص بالإنسان . وعندما نتحدث عن العقل فى فلسفة الإسكندر فإننا نعنى العقل الهيولانى. أما العقل الفعال فليس خاصاً بالإنسان ، فهو يؤثر فى الإنسان ولكنه يوجد خارج الإنسان . أما العقل الهيولانى وحده فهو من قوى النفس الإنسانية ، ومعنى ذلك أن مدته متوقفة على مدة وجود الشخص . ولما كانت النفس الإنسانية صورة الجسم ، وكان المركب من المادة والصورة عند أرسطو لاينفصل ، فلا مادة بغير صورة ، ولا توجد الصورة إلا فى مادة ملائمة ومستعدة لقبولها ، فإن تعريفنا النفس — فى هذا المركب الإنسانى — بأنها صورة الجسم ، يحدد زمانها بزمان الجسم . ويؤيد الإسكندر هذا المذهب مبيناً أن جميع وظائف النفس متعلقة بتغييرات عضوية . ويستنتج من ذلك أنه لاتوجد وظيفة للنفس بدون حركة للجسم . فالنفس شىء لاينفصل عن الجسم .

وننتهى من فلسفة الإسكندر إلى فناء العقل الهيولانى وهو وظيفة من وظائف النفس . وإذا كانت النفس صورة للجسم فهى فاسدة بفساده .

٢ — أما العقل بالملكة فهو حقاً من ابتكار الإسكندر ، لأن أرسطو لم يعرف هذا الاصطلاح المحدود الدقيق . وصفه بصفتين : أنه يعقل ، وأنه قنية . أما أنه يعقل فذلك لأن العقل الهيولانى قوة ، فيجب أن يصبح شيئاً آخر وأن يستفيد كمالا يتيح له فى بعض الحالات أن يفعل ويعقل . ويذهب تيرى إلى ان العقل بالملكة حالة خاصة من العقل الهيولانى قبل أن ينفعل بالعقل الفعال(١) .

---

(١) تيرى ص ٣٠ .

ويقول جلسون : ونستطيع أن نشبه العقل الهيولانى باستعداد الذين يتعلمون مهنة ليكونوا صناعاً . أما العقل بالملكة فهو شبيه بمن يعرف المهنة ويمكنه مزاولتها فى أى وقت يشاء . وأخيراً لايجعل الإسكندر منهما — فيما يبدو — شيئين مختلفين . فالعقل بالملكة هو الهيولانى نفسه حين يقتنى الفعل والعلم(١) .

٣ — يحدثنا الإسكندر طويلا عن العقل الفعال . وأول وظائفه أنه هو الذى يقتنى المعلومات . إذا تمثلنا كيف تحصل المعرفة وجدنا أنه يجب أن يكون هناك عقل يقبل الصورة ، وأن تكون الصورة ملائمة لهذا العقل . وإذا زال أحد الحدين لم تحصل أى معرفة ، إذ بدون الصورة يظل العقل بالقوة وفارغاً ، وبدون العقل تظل الصورة معقولة ولكنها لاتعرف . ومعنى ذلك أنه ليست طبيعة العقل وحدها ، ولا طبيعة الصورة القابلة للعلم وحدها ، معقولات بالمعنى المطلق . وكى يصبح العقل عقلا بالفعل ، يجب أن تصبح الصورة — لأجل إدراكها — معقولة بالفعل . يجب إذن أن نتمثل الأشياء على نحو لا يكون فيه إلا حقيقة معقولة يتحد فيها العاقل والمعقول .

فالعقل الهيولانى وحده لأنه قوة محضة عاجز عن الانتقال إلى الفعل . والعقل بالفعل محتاج إلى تفسير لبيان المحرك له من القوة . والصورة المعقولة الداخلة فى المادة لاتفسر هذا الانتقال من القوة إلى الفعل ، لأنها ليست معقولة إلا بالقوة . فلم يبق إلا القول بوجود عقل ثالث هو الذى يُحدث الاتصال بين العقل والمعقول ، وهو العقل الفعال بحسب ترجمة العرب فى الفلسفة الإسلامية . وهذا الاصطلاح لم يعرفه الكندى وهو من أوائل المترجمين ، ويبدو أنه من وضع الفارابى .

ويشبّه الإسكندر عمل العقل الفعال بالضوء والبصر . وهو تشبيه نجده عند أرسطو « ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء ، لأنه ، بوجه ما ، الضوء أيضاً يحيل الألوان بالقوة

(١) جلسون ص ١١ .

إلى ألوان بالفعل » (١) . فلما شرح الإسكندر أرسطو حدد هذا العقل وأطلق عليه اسم الفعال ، وشبهه بالضوء . فالأجسام الملونة لاترى بالفعل فى الظلمة ، ولا تستطيع العين أن تراها إلا إذا أنارها ضوء من خارج . وكما أن الضوء يجعل الألوان مبصرة بالفعل مع أنها لا تبصر إلا بالقوة ، كذلك العقل الفعال يجعل معقولات الصور ، مع أنها ليست معقولة إلا بالقوة ، معقولات بالفعل .

ولا يقف عمل العقل الفعال عند حد إلقاء الضوء على المعقولات فينقلها من القوة إلى الفعل ، بل هو الذى يجرد المعقولات من هيولاها ويجعلها معقولة . ولكى يقوى على التجريد يجب أن يكون هو نفسه معقولا (٢) .

وكيف يكون فاعلا إذا لم يكن معقولا ؟

أما عن الصلة بين هذا العقل وبين أنفسنا ، فليس لدى الإسكندر ما يقوله فى ذلك إلا أنه ليس جزءاً من أنفسنا ، ولا قوة من قواها ، ولكنه فاعل خارج ، يخلع على المعقولات وعلى الصور تعقلها (٣) .

٤ — ونحن نجد عند الإسكندر عقلا رابعاً يسمى المستفاد ، وهو فى الترجمة اللاتينية Adeptus وباليونانية θυραθεν

وقد حار المحدثون من مؤرخى الفلسفة فى بيان هذا العقل ، وهل قال الإسكندر بعقل رابع أو لم يقل . ذلك أنهم يسلمون أنه قسم العقول ثلاثة أقسام كما ذكرنا : الهيولانى والعقل بالملكة والفعال . فمن أين جاء هذا العقل الرابع . وهل يفيد الاصطلاح اليونانى معنى الاصطلاح اللاتينى والعربى أى المستفاد ؟

يقول جلسون : إن معنى الاصطلاح اليونانى « خارج » أو « من خارج » وهذا المعنى لايدل على الاستفادة . لأنها قنية للعقل تنافى صفة المفارق أوالخارج التى ننسبها له . وأن ترجمة المستفاد فى مقابل الاصطلاح اليونانى أدخلت نوعاً

---

(١) كتاب النفس لأرسطو ٤٣٠ و — ١٤ — ١٧ .
(٢) تيرى ص ٣١ .
(٣) جلسون ص ١٤ .

من الالتباس وأوحت بوجود عقل رابع متوسط بين الفعال والذى بالملكة لتحقيق الصلة بينهما (١) .

وقد عرض زللر إلى هذه المشكلة فقال إن العقل المستفاد عند العرب واللاتينيين مأخوذ من العقل الفعال عند الإسكندر . ويعترض عليه جلسون (٢) بأن هذا التفسير يؤدى إلى صعوبات شتى . الأولى : أن اصطلاح المستفاد adeptus نجده باستمرار فى الترجمة اللاتينية ولانجد ما يقابل ἐπίκτητος فالمستفاد يقابل θύραθεν .

وبعد مناقشة طويلة لهذه المسألة انتهى جلسون إلى أن العقل المستفاد مما أدخله المترجمون العرب على نص الإسكندر الذى قسم العقل تقسيماً ثلاثياً فلما نقل إلى العربية ومنها إلى اللاتينية ازدوج العقل الفعال فأصبح عقلا مستفاداً وفعالا .

والرأى عندنا ، وسوف نعرض له فيما بعد ، أن أساس هذا التقسيم الرباعى هو الكندى ، ولكن المترجمين إلى اللاتينية أخطأوا فى نقله .

هذه هى أبرز الأفكار الأساسية فى مقالة العقل للإسكندر ، وهى أن العقل الهيولانى استعداد محض ، ونتيجة للتطور العضوى ، وفاسد بفساد البدن. وأن العقل بالملكة متوسط بين الهيولانى والفعال . وأن العقل الفعال ، لأنه خارج عنا ، فيه صفات الألوهية .

ويذهب تيرى إلى أن الإسكندر ، ولو أنه لم يصرح بأن العقل الفعال واحد وأنه هو والله شىء واحد ، إلا أنه مادام قد وضع العقل الفعال خارج أنفسنا أى خارج العقول الهيولانية المتعددة ، فالتفسير المقبول هو أن الفعال واحد وهو الله .

ولا يبدى دوهيم (٣) مثل هذا التحفظ بل يقرر أن « العقل الفعال إلهى » . و « أنه صورة خالصة ، مفارق للمادة . . . وهو لايقبل الفساد خالد وأزلى » .

ويضيف بعد ذلك إن آراء الإسكندر الإفروديسى الخاصة بالعقل الفعال الأزلى والواحد والإلهى أثرت فى تعاليم أفلوطين إلى حد كبير .

---

(١) جلسن ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) جلسون ص ٢٠ ، ٢١ .

(٣) Duhem: Le Système du Monde Tome IV Paris, P. 377 .

١١ — أفلوطين

وقد عرف المسلمون أفلوطين (٢٠٥ ــ ٢٧٠ بعد الميلاد) ، ومعرفتهم بتلميذه فرفريوس الصورى أعظم ، فهو صاحب إيساغوجى أى المدخل إلى مقولات أرسطو ، كما دوّن عن أستاذه التاسوعات ، وقد نقل أغلبها إلى العربية باسم كتاب الأثولوجيا أو الربوبية لأرسطو ، وهو فى الحقيقة لأفلوطين . والغرض من كتاب الربوبية الإبانة عنها ، وأنها العلة الأولى . . . وأن القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء . . .[١]

ولا نريد دراسة هذا الكتاب إلا بمقدار ما يتصل بموضوع النفس والعقل ، وتأثير الإسكندر فيه على سبيل الإيجاز .

يذهب أفلوطين إلى ثنائية الإنسان المركب من نفس وبدن ، وإلى أن الأنفس الجزئية الداخلة فى تركيب الإنسان مستمدة من النفس الكلية الواحدة . فكيف تتعدد النفوس بتعدد الأجسام مع بقائها واحدة ؟

يقول أفلوطين « فالنفس إنما تتجزأ بعرض لا بذاتها ، أى بتجزؤ الجسم الذى هى فيه . فأما هى بعينها فلا تقبل التجزئة ألبتة . فإذا قلنا إن النفس تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضى ، لأنها إنما تكون متجزئة إذا هى صارت فى الأجسام . . . »[٢]

وقد يعترض على أفلوطين بأنه إذا كانت هناك نفس واحدة لجميع الناس فكيف ينشأ أن يحس إنسان ما لا يحسه الآخر ، وأن ينفعل الواحد ولا ينفعل الآخر ، وأن يكون أحدهما صالحاً والآخر فاسقاً . ويجيب أفلاطين عن ذلك بقوله : لا يترتب على أن نفسى هى نفسك أن المركب من البدن والنفس الذى

(١) كتاب أثولوجيا أرسطو ــ تصحيح ومقابلة فردريخ ديتريصى ــ الطبعة الأولى برلين ١٨٨٢ ــ ص ٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .

هو أنت ، هو المركب من البدن والنفس الذى هو أنا . فإذا وجد شىء واحد فى شيئين مختلفين ، اختلفت صفاته .

ويرى دوهيم [١] أن أفلوطين تأثر بنظرية الإسكندر فى العقل الفعال ، وأن النفس المفارقة للبدن الواحدة الكلية هى العقل الفعال . ولكنه من جهة أخرى متأثر بأفلاطون ، لأن الصلة بين هذه النفس الواحدة وبين الأنفس المتعددة ، تشبه الصلة بين نوع الإنسانية ، أو المثال فى لغة أفلاطون ، وبين الإنسان .

جملة رأى أفلوطين أن النفس حتى إذا فرضناها جسما فيمكن أن نتصور انقسامها بانقسام الأفراد مع احتفاظها بوحدتها . وله فى ذلك تشبيه معروف بالماء . فلو قسمنا مقداراً من الماء إلى عدة مقادير كان كل مقدار جوهراً (باليونانية أوسيا) وتتخالف هذه الجواهر لأن كلا منها يشغل حيزاً مختلفاً ، ولكنها مع ذلك كلها من طبيعة واحدة ، لأنها جميعاً ماء ، وتحمل جميعها صورة الماء ، أو نوع الماء eidos . هذه هى صورة النفس الإنسانية التى تظل واحدة مع تعدد الأفراد .

وقد تأثر ثامسطيوس بهذا الرأى وأخذ به . فاحفظ هذه المشكلة لأن ابن رشد سوف يعرض لها فيما بعد .

١٢ — ثامسطيوس

من شراح أرسطو عاش فى القرن الرابع (٣١٧ — ٣٨٨) ، وله مذهب يخالف مذهب الإسكندر . فقد ذهب الإسكندر إلى أن العقل الفعال إلهى ، أو هكذا يخرج المرء من فلسفته بهذا الرأى ، فهل فسر حقيقة فكر أرسطو ؟ لايعتقد ثامسطيوس ذلك فهو يرى « أن العقل الفعال منا أو هو أنفسنا » [٢]

وإذا كان ثامسطيوس يمتدح أرسطو لأنه لم يرفع العقل الفعال إلى مرتبة الآلهة ، فليس ذلك لأنه يأبى أن يجعله أزلياً ، مفارقاً للمادة ، واحداً فى جميع

---

(١) المرجع السابق — ص ٣٨٠ .

(٢) دوهيم ص ٣٨٣ — ٣٩٨ — والنصوص الموضوعة بين شولتين عن الترجمة الفرنسية المذكورة فى هذا المرجع .

الناس ، على العكس يبدو فى مذهبه أنه إذا لم يتصف العقل الفعال بهذه الصفات فلن يقبل الناس جميعاً نفس الكليات ، إلا أن الأزلية والمفارقة ليست كافية فى تسمية العقل الفعال إلهياً .

يعيب ثامسطيوسُ على الإسكندر ابتعاده عن تعاليم أرسطو . وعند الإسكندر أن العقل الفعال وحده هو الأزلى . أما العقل الهيولانى ، ونسميه أيضاً العضوى ، لأنه كالآلة **Organon** للعقل الإلهى ، فإنه يفسد بفساد الجسم . ويعترض ثامسطيوس على هذه النظرية التى تجعل العقل الهيولانى يتولد إذا تجمعت بعض العناصر لتكوين الجسم الإنسانى ، وتجعله يفسد بفساده .

ويذهب ثامسطيوس إلى أن أرسطو يجعل للعقل بالقوة وجوداً أزلياً ومفارقاً للمادة ، مع أنه متوقف على العقل الفعال . ومن البين أنه يفرض العقلين جميعاً مفارقين للمادة . إلا أنه يسلم بأن العقل الفعال أكثر مفارقة للمادة ، وأشد ابتعاداً عن الامتزاج ، وأعظم نقاء . أما فى الإنسان فالعقل الهيولانى أقدم تولداً بالزمان ، ولكن العقل الفعال هو الأول بالطبع وبالرتبة . وليس أولوية العقل الهيولانى بالزمان على الإطلاق ، بل هى أولوية من جهة الأفراد فقط ، لأنه يظهر عندى أو عندك أولا .

وليس العقل الهيولانى فاسداً ، بل عقل آخر يسميه المشترك νοῦς κόινος « وهو الذى به يتركب الإنسان من بدن ونفس ، وهو محل الغضب والشهوة » . ومن أقواله : « العقل المشترك فان منفعل لايفارق المادة ممتزج بالجسم » .

وليس العقل الهيولانى عند الإسكندر مادياً ، فهو يعنى بهذه التسمية أنه بالقوة فقط جميع المعقولات ، كما أن الهيولى الأولى قوة لجميع الصور . أما ثامسطيوس فيذهب إلى أن العقل بالقوة بالنسبة إلى العقل بالفعل كالمادة إلى الصورة تماماً ، وأن العقل بالملكة شبيه بالجوهر المركب من المادة والصورة .

وإذا رتبنا قوى النفس بحسب كمالها فكل منها قوة بالإضافة إلى ما يليها . فالحس هيولى التخيل ، والتخيل هيولى العقل بالقوة . والعقل بالقوة هيولى العقل بالفعل . « والعقل بالفعل وحده صورة محضة ، أو هو صورة الصور ، وكل قوة أخرى مركبة من هيولى وصورة » .

هذا المذهب الذى يرتب القوى النفسانية إلى هيولى وصورة هو الذى أخذ به ابن رشد ، كما نبهنا إلى ذلك عند الكلام على النفس والعلم الطبيعى .

ولبيان الصلة بين العقل الهيولانى والفعال يرجع ثامسطيوس إلى أفلوطين فى نظرية اتصال النوع بالأفراد ، وهو مذهب مستمد من أفلاطون . فالنوع موجود ، وهو أعلى من الأفراد التى تكون وتفسد وتولد وتموت ؛ أما النوع فأزلى ثابت ، فقد مات ستراط ، أما الإنسان بالذات فإنه باق إلى غير نهاية . ويسميه أفلاطون المثال eidos .

وإذا كان أرسطو يميز بين النوع والفرد ، فإنه لا يميز بينهما فى الواقع . فالإنسان الفرد الموجود فى الواقع هو والإنسان بالذات شىء واحد . وهو يطلق عليهم لفظة واحدة هى « أوسيا » التى ترجمها المدرسيون باسم الجوهر . ولكنه يعنى بالجوهر « أوسيا » إما الهيولى ، وإما الصورة ؛ وإما المركب من الهيولى والصورة [1] .

أما أفلوطين فإنه يحتفظ بلفظة eidos للدلالة على النوع الثابت وبلفظة ousia للدلالة على الأفراد .

وعند ثامسطيوس أن كل شىء مادة وصورة ، وينشأ الجوهر من اتحاد الصورة بالهيولى . أما الصورة وحدها فإنها تكون الماهية Essence وإذا اتحد الجوهر بالماهية تكونت الإنية (باليونانية το τῶ δε εἶναι وقال العرب عنها الإنية ، فالفرق بين الماهية والإنية ، أن الماهية للنوع ، والإنية للفرد) .

ويقول ثامسطيوس فى ذلك : « كل شىء مركب من قوة وفعل ، يختلف فيه الجوهر عن الماهية ، ويجب أن تكون نفسى متميزة عن ماهيتى . فالأنا هو العقل المركب من اتحاد العقل بالقوة بالعقل بالفعل . وماهيتى مكونة من العقل بالفعل . . . أما عن ماهيتى ، التى هى فى نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس ، ماهية النوع الإنسانى ، فإنها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية ، من العقل بالفعل . ولذلك لا نقول مع الإسكندر إن العقل الفعال إلهى ، بل هو ما يميز النوع الإنسانى . العقل الفعال هو نحن جميعاً » .

---

(١) أنظر كتاب النفس لأرسطو ٤١٢ و — ٦ الى ٨ .

والحل الذى يذهب إليه ثامسطيوس فى تعدد العقول الشخصية هو فى تشبيه العقل الفعال بالصورة ، والعقل الهيولانى بالهيولى . فالصورة وهى واحدة وغير منقسمة عندما تتحد بالمادة ، وهى واحدة ولكنها قابلة للقسمة بالقوة ، يخرج عنهما جوهر ينقسم بالفعل إلى أفراد . والأمر كذلك فى اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى .

١٣ — الكندى

أول ما نلاحظه على رسالة الكندى فى العقل القول بأربعة عقول على حين أن الإسكندر يقسم العقل تقسيما ثلاثياً . فمن أين جاء هذا الخلاف؟ يقول تيرى(١) « لعل الخلاف بينهما لفظى أكثر منه حقيقى » . ثم أضاف بعد تحليل الرسالة « والخلاصة أن تأثير الإسكندر فى الكندى ليس صريحاً واضحاً ، ولو أنه يبدو لنا مرجحاً ممكناً . لأن التفكير فى كتابة مقالة فى العقل ، والعناية بتصنيف أنواع العقول وتمييزها ، وفكرة العقل وهو استعداد محض ، ثم اسم العقل بالملكة وعمله ، كل هذه دلائل تجعل المؤرخ يفترض هذا التأثير . غير أن الكندى لايحدثنا عن العقل الهيولانى ، كما أنه لايربط بين النفس والوظائف العضوية » .

ونحن نرى غير هذا الرأى : نرى أن الكندى متأثر بالإسكندر كل التأثير . ولكى نوضح ذلك يحسن أن نبعد العقل الرابع (٢) وهو المستفاد من حسابنا ، لأنه متصل بالعقل الثالث الذى بالفعل كل الاتصال . والفرق بينهما أن الثالث قنية للنفس متى شاءت استعملته ، وأن الرابع هو الظاهر فى النفس . وقد بينا فى التمهيد الذى قدمنا به للنص أن ترجمته اللاتينية هى التى ضللت القوم فى العصر الوسيط ، وضللت المحدثين مثل جلسون الذى يقول « لايقابل العقل البرهانى شيئاً فى مذهب الإسكندر » .

(١) تيرى ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) راجع رسالة العقل للكندى المنشورة فى آخر هذا الكتاب مع المقدمة لها والتعليق عليها .

وقد ذكرنا أن الإسكندر يتحدث عن عقل رابع أو صفة للعقل بالفعل وسماه θύραθεν أى خارج أو من خارج . وأكبر الظن أن هذه الصفة تعنى الظاهر من النفس كما سماها الكندى .

أما العقول الثلاثة الأخرى عند الكندى فهى العقل الأول وهو يقابل العقل الفعال عند الإسكندر ، ثم العقل بالقوة ويقابل العقل الهيولانى ، ثم العقل الذى خرج من القوة إلى الفعل ويقابل العقل بالملكة .

فنحن نرى أن المطابقة بين رأى الكندى والإسكندر تامة ، وبخاصة لأن الإسكندر يجعل العقل الفعال خارجاً عنا مفارقاً لنا ، ويحرص الكندى على بيان هذا المعنى عن العقل الأول الذى هو بالفعل أبدا ، وأن « النفس خارجة بالعقل الأول إذا باشرته إلى أن تكون عاقلة بالفعل » .

وإلى هذا الرأى ذهب دوهيم (١) فعنده أن العقول الثلاثة الأولى عند الكندى هى العقول التى قال بها الإسكندر . أما العقل البرهانى فليس إلا النفس الحساسة . ويرجع خطأ دوهيم إلى تضليل الترجمة اللاتينية فيما يختص بالعقل الرابع .

على أن الكندى قد تأثر كذلك بأفلوطين فى كتاب الربوبية ، ونحن نعلم من مقدمة هذا الكتاب أنه « قول على الربوبية تفسير فرفريوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد ابن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى » .

ويبدو هذا الأثر فى التمييز الحاسم بين النفس والبدن ، وبين النفس والعقل كما يبدو فى بعض التشبيهات التى يذكرها الكندى ، من مثل قوله « وليس يصير فى النفس كالشىء فى الوعاء أو المثال فى الجرم » . ويقول أفلوطين « ليست النفس فى البدن كما يكون الشىء فى الظرف » (٢) .

ولكن الكندى حين يصف العقل الأول بأنه « نوعية الأشياء التى هى بالفعل » ، يجعلنا نميل إلى القول بأنه تأثر كذلك بثامسطيوس .

---

(١) دوهيم ص ٤٠٦ .

(٢) الربوبية ص ٢٩ .

ويرجح الدكتور مدكور (١) أن يكون الكندى قد أخذ فكرة العقل الأول عن كتاب الربوبية ، ونقول ليس هذا الاحتمال بعيداً ، فقد رأينا أن أفلوطين تأثر بالإسكندر . ويضيف الدكتور مدكور أن العقل الفعال الإلهى عند الإسكندر لايتفق مع المبدأ العام للفلسفة الإسلامية التى تميل إلى إدخال متوسطات بين الله والعالم .

ونخلص من ذلك إلى أن الكندى تأثر فى الأساس الذى تدور حوله الرسالة بمذهب الإسكندر ، مع التوفيق بينه فى بعض الآراء وبين أفلوطين وثامسطيوس .

١٤ — الفارابى

هو المعلم الثانى (المتوفى ٣٣٩هـ — ٩٥٠م) وصاحب المنزلة العظيمة الأثر فى الفلسفة الإسلامية . له رسالة فى العقل استهلها بأن اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة (١) الشيء الذى يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل (٢) العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون : هـــذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل (٣) العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان (٤) العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق (٥) العقل الذى يذكره فى كتاب النفس (٦) العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة (٢) .

والذى يهمنا الآن العقل الذى « يذكره فى كتاب النفس ، فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد، والعقل الفعال».

هـذا هو التقسيم الرباعى الذى ذهب إليه الكندى ، وهو يقابله تمام المقابلة ، مع تغيير الترتيب . نعنى أن العقل الفعال الذى يذكره الفارابى فى آخر الترتيب ، يجعله الكندى أول العقول . ولم يعرف الكندى اصطلاح الفعال ، وإنما سماه العقل الأول وجعله خارجاً عنا ، وجعل العقول الثلاثة الأخرى للنفس أو فى النفس .

---

(١) Madkour: La Place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane. Paris 1934 P. 135-136

(٢) رسالة العقل للفارابى — طبع الأب بويج — بيروت ١٩٣٨ ص ٣ ، ٤ .

أما الفارابى فإنه يجعل العقول كلها من جنس واحد ، والتفاضل بينها فى درجة المفارقة . « فإذا ارتقى من المادة رتبة رتبة فإنما يرتقى إلى الطبيعة التى هى صور جسمانية فى مواد هيولانية ... حتى إذا انتهى إلى العقل المستفاد انتهى إلى شىء ما شبيه بالتخوم والحد الذى إليه تنتهى الأشياء التى تنسب إلى الهيولى والمادة . وإذا ارتقى منه فإنما يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة ، وأول رتبةٍ رتبةُ العقل الفعال » . (ص ٢٣ ، ٢٤ من المرجع السابق) .

ثم يقول : « والعقل الفعال . . . هو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولاتكون أصلا . وهو بنوع ماهو عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ... (ص ٢٤ ، ٢٥) .

ونحن نجد أن الفارابى حريص على أن يذكر أن « العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد » (ص ٢٧) مع أن الكندى الذى يتابع الإسكندر حاسم فى التمييز بين العقل الأول وسائر العقول الثلاثة .

وأظن أن الفارابى أقرب فى هذا المذهب إلى تفسير ثامسطيوس منه إلى تفسير الإسكندر ، وبخاصة إذا وعينا المقدمة التى يقدم بها إلى وجود العقل الفعال ، نعنى ترتيب الصور من حيث الأكمل والأنقص من جهة وجودها فى المادة . وقوله أيضاً « العقل الذى بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد » (ص ٢٢) . ولسنا نستغرب من الفارابى أن يوفق بين الإسكندر وثامسطيوس وهو صاحب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

وللفارابى مذهب جديد فى اتصال العقل الفعال بالعقل الإنسانى ، وهى المشكلة التى لم يحلها الإسكندر ، ولكنه شبه الأمر بالضوء والبصر ، وهو تشبيه سوف يذكره الفارابى ويعتمد عليه ، وهو مستمد من أرسطو كما نعرف . أما ثامسطيوس فقد حل المشكلة : بأن العقل الفعال كالصورة وهى غير منقسمة ولكنها تنقسم بانقسام الهيولى . ويقول الفارابى فى ذلك « الصور هى فى العقل الفعال غير منقسمة ، وهى فى المادة منقسمة . وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال وهو غير منقسم أو تكون ذاته غير منقسمة يعطى المادة أشباه ما فى جوهره فلا تقبله إلا منقسما » (ص ٣٠) .

أما الجديد عند الفارابى فهى نظرية السعادة أو الاتصال ، وخلاصتها أن يبلغ الإنسان فى الإدراك الدرجة التى « ليس يحتاج فى قوامه إلى أن يكون البدن مادة له » (ص ٣١) . وأن العقل الفعال له قوة على أن يفعل فى غيره ، فإنه هو الذى يجعل الصور فى المواد « ثم يتحرى أن يقربها من المفارقة قليلا قليلا إلى أن يحصل العقل المستفاد . فيصير عند ذلك جوهر الإنسان ، أو الإنسان بما يتجوهر به أقرب شىء إلى العقل الفعال . وهذه هى السعادة القصوى والحياة الآخرة »[١] (ص ٣١) .

ولكن الفارابى لم يبسط رأيه فى كيفية الاتصال ، ولو أنه أشار إلى ذلك فى بعض كتبه الأخرى ، ولا نستطيع أن نستخلص منه رأياً حاسماً . وسوف يعرض لهذه المشكلة أبو بكر بن الصايغ وابن رشد بشكل أوفى .

أما رأى الفارابى فى العقل الهيولانى فهو شبيه برأى الإسكندر ، أنه قوة أو استعداد لقبول الصور . وله تشبيه معروف يشبه ما ذهب إليه الكندى من قوله . « ولا كالمثال فى الجرم » والمقصود بالمثال هنا النقش . يقول الفارابى « إذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما نقش فيها نقش . فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها . . . قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات . . . »[٢] (ص ١٣ — ١٥) .

١٥ — ابن سينا

الإفاضة فى علم النفس السينوى[٣] يخرجنا عن سياق موضوعنا ، وهو تطور مقالة العقل . وسنقتصر على الضرورى من ذلك مما أشار إليه ابن رشد معترضاً على مذهبه .

---

(١) يراجع الدكتور فى رسالته الفرنسية ، وكتابه فى الفلسفة الاسلامية — دار احياء الكتب العربية ١٩٤٧ ص ٣٧ — ٤٨ فقد عرض لهذه المشكلة بشكل مستفيض .

(٢) أحمد فؤاد الاهوانى : فى عالم الفلسفة ص ١٠٠ — ١١٥ ناقشت فى هذا الفصل نظرية المعرفة عند الفارابى بشكل أوسع .

(٣) انظر مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ١٦٢ — ٢٥٨ — وكتابه عن الفارابى بالفرنسية — وجلسون فى المرجع السابق — ورسائل ابن سينا فى النفس وفصوله فى الشفاء والنجاة والاشارات .

وأول ما نلاحظه على ابن سينا توفيقه الغريب بين مذهب الفلاسفة والمفسرين ، فهو يعرف النفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » وهذا مذهب أرسطو كما نعلم ، ولكنه من جهة أخرى يجعل النفس والبدن متغايرين ، ويجعل للنفس وجوداً قبل وجود البدن ، ثم « هبطت إليك من المحل الأرفع » كما هو معروف فى عينيته المشهورة وأنها « لاتموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلا » (النجاه ص ٣٠٢) وهذا هو مذهب أفلاطون وأفلوطين فيما بعد.

كيف وفق ابن سينا بين هذين المذهبين ؟

فعل ذلك بالتمييز بين النفس والعقل ، كما فعل الكندى من قبل « فالنفس فإنما نسميها نفساً من جهة وجودها فعالة فى جسم من الأجسام فعلا من الأفاعيل فأما بحسب جوهره الذى يخصه (يريد العقل) والذى يفارق به ، فلا نسميه نفساً إلا باشتراك الاسم والمجاز . والأشبه أن يكون اسمه الخاص به هو العقل لا النفس (ص ٤٢ أ — ٤٢ ب — مخطوط أحول النفس لابن سينا — مصور بمكتبة جامعة فؤاد — رقم ٢٤٠٦١) .

فإذا كانت النفس الناطقة تعقل بذاتها فما وجه حاجتها إلى البدن ؟ أجاب ابن سينا عن هذ السؤال بأن النفس لها فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة ، وفعل بالقياس إلى ذاتها وإلى مبادئها وهو التعقل ، وهما متعاندان متمانعان . ومع ذلك فالبدن يعين العقل فى أمور أربعة ، الأول انتزاع النفس الكليات عن الجزئيات على سبيل تجريد معانيها عن المـادة . والثانى التأليف بين الكليات بالإيجاب والسلب. والثالث تحصيل المقدمات التجريبية مثل أن السقمونيا مسهل للصفراء . والرابع الأخبار التى يقع التصديق بها لشدة التواتر (النجاة (ص ٢٩٧ — ٢٩٩)

والعقل عند ابن سينا على أربعة أنحاء ، كما ذهب الكندى والفارابى إلى ذلك ، الهيولانى وبالملكة والفعال والمستفاد .

العقل الهيولانى استعداد محض ، تشبيه له بالهيولى الأولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع فى مبادئ فطرتهم .

ويبدو أن ابن سينا يذهب فى المفارقة إلى الحد الذى يجعل العقل الهيولانى نفسه مفارقاً ، ولو أنه لم يصرح بذلك ، إلا أن سياق أقواله يفضى إلى هذا الاعتقاد منها قوله فى النجاة « إن محل المعقولات أعنى النفس الناطقة ليس بجسم ، ولا هى قوة فى جسم » (ص ٢٩٩) وقال فى أحوال النفس « فإن النفس الناطقة سيظهر من حالها أن قوامها ليس بأن تنطبع فى مادة البدن . فإذا قيل لها صورة فذلك باشتراك الاسم » . كأنه يريد أن ينزع عن النفس الناطقة ، أو العقل ، أنه صورة حالة فى الهيولى . ويترتب على ذلك أن العقل الهيولانى ليس بمادة أصلا .

وهذا عكس ما يذهب إليه ثامسطيوس فى تفسيره .

والظاهر أن ابن سينا يمزج بين العقل الهيولانى والعقل بالملكة امتزاجاً تاماً ، ولا يسمى الهيولانى قوة واستعداداً إلا على سبيل التشبيه . فالعقل عنده قوة موجودة فى سائر الناس حتى الأطفال والمجانين . ورتبة العقل الهيولانى الاستعداد لقبول الصور العقلية ، ورتبة العقل بالملكة حصول المعقولات الأولى بالفعل كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين مثل أن الجزء دون الكل . هذه المبادئ العقلية فطرية فى النفس لاتكتسب بالبراهين . هذا المبحث يضرب فى نظرية المعرفة إلى الصميم ، ويذكرنا بمباحث ديكارت القائل بأن العقل السليم موجود فى جميع الناس على حد سواء ، وأن البديهيات فطرية فيه . وهذا كلام جديد لم يسبق لشراح أرسطو الكلام عنه .

وليس ما يقوله ابن سينا فى العقل الفعال جديداً ، وبخاصة تشبيه المعقولات بالألوان التى هى بالقوة مرئية ، والعقل الهيولانى بالبصر ، والعقل الفعال بالشمس .

الجديد رأيه فى الاتصال إذ يقول فى الإشارات « فبقى أن ها هنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ، إذ هو جوهر عقلى بالفعل . إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور المعقولة الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة » . إلى أن قال « هذا الاتصال علته

قوة بعيدة هى العقل الهيولانى ، وقوة كاسبة هى العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق — متى شاءت — بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل » .

كأن ابن سينا يذهب إلى أن الاتصال يكون بسائر العقول ، ومنها العقل الهيولانى ، مع تفاوت بينها . وسبيل هذا الاتصال هو الإشراق ، ولذلك سميت فلسفته بالحكمة الإشراقية .

وإذا كانت المعرفة تكتسب بالحس والفيض ، فإن طريق الفيض هو الأوثق . ومن « البين أن هذه المعانى (يريد الأوليات) هى فى غاية الصحة والثقة ، وهى علة الثقة لغيرها . فإذن حصولها بفيض علوى ، ونور إلهى ، يتصل بها ، فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل . وبالاتحاد بالفيض يعقل » (رسالة السعادة ص ١٣) .

فإذا تم الاتصال أصبحت النفس عالماً عقلياً . « إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسما فيها صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل مبتدئاً من مبدإ الكل . . . » (مخطوط أحوال النفس ٦١ — أ) .

وبهذا السبيل يفسر ابن سينا النبوة والسعادة والشقاء .

١٦ — نظرية المعرفة والاتصال عند أبى بكر بن الصايغ

هو أبو بكر محمد بن يحى بن الصايغ ، ويعرف بابن باجة من الأندلس . وكان فى العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه ، ومن جملة تلاميذه القاضى أبو الوليد محمد بن رشد . وتوفى ابن باجة شاباً بمدينة فاس ودفن بها (٥٣٣ هـ) .(١)

ورسالته التى نشرناها مشهورة فى تاريخ الفلسفة ، ذكرها ابن أبى أصيبعة عندما أورد كتبه باسم « كتاب اتصال العقل بالإنسان » . وذكر له أيضاً « فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالانسان » . ولعل الكتابين واحد . وذكر قبل ذلك كلام أبى الحسن على بن عبد العزيز بن الإمام ، وهو من

(١) عن طبقات الأطباء لابن أبى اصيبعة جـ٢ ص ٦٢ — ٦٤

تلاميذ ابن باجة وأحد أصحابه ، فجاء ذكر هذه الرسالة بعنوان « اتصال الإنسان بالعقل الفعال » .

أى العنوانين أصح ، اتصال العقل بالإنسان ، أم اتصال الإنسان بالعقل؟ فالطريقان مختلفان متعاكسان : وليس للرسالة عنوان من وضع المؤلف ، فهى تبدأ بهذه العبارة « كلامه رضى الله عنه فى اتصال العقل بالإنسان ، خاطب به بعض أخوانه . قال . . . » . وهذا العنوان من وضع النساخ ، أما الرسالة فإنها تبدأ كما تبدأ الرسائل بالسلام على صاحبه الذى يوجهها إليه .

وهناك فرق بين قولنا إن العقل يتصل بالإنسان ، وقولنا إن الإنسان يتصل بالعقل . وقد أشار أبو بكر إلى هذين الطريقين فقال : « فالإنسان له أولا الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر . فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود . فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط . . . » (ص ١١١) .

ولكى نفهم سبيل الاتصال يحسن أن ننظر كيف سلك ابن باجة طريق المعرفة فهو يقدم لذلك بمدخل يبدو أنه بعيد كل البعد عن علم النفس وعن طريق اكتساب المعلومات . فهو يحدثنا عن « الواحد » وأنه يقال على أنحاء قد أحصت فيما بعد الطبيعة . فما شأن الواحد بهذا الموضوع الذى يعرض له؟ يريد أن ينتهى إلى أمرين : الأول أن الجسم المركب من أجزاء، أو من أعضاء، يصبح على تعدده واحداً كما نقول فى السفينة إنها واحد ، وفى الشخص إنه واحد. فما هو ذلك الشىء الذى جعل الشىء واحداً؟ الأمر الثانى أن المعقول واحد ولو أنه يقال على كثيرين . وهذا المعقول يسمى بالكلى ، ومنه النوع والجنس ، فإن أشخاص الخيل واحدة بالنوع .

ثم رجع إلى الصنف الأول من الواحد ، وهو ما كان جسما أو جسمانياً ، وهذا يقال له شخص ، مثل شخص إنسان ، فإنه مع خضوعه للتغيير فهو واحد ، فالإنسان يوجد جنيناً وطفلا ويفعة وشاباً وكهلا وشيخاً ، « وهو واحد بالعدد لا مرية فى ذلك » . ولكن الحس لايفضى بنا إلى هذه النتيجة لأن مشاهدتك

الجنين غير مشاهدتك الطفل » فإذن ما به الإنسان واحد لايلحقه الحس ، بل إنما تلحقه قوة أخرى » .

ما هذه القوة على وجه التحديد ، هذا ما لم يحدثنا عنه ابن باجة صراحة . فهو يقول تارة بالمحرك الأول : « وظاهر من هذا القول أن المحرك الأول مادام باقياً واحداً بعينه كان ذلك الموجود واحداً بعينه » . (ص ١٠٤) ، ثم قال إن المحرك الأول فى الإنسان يحرك بصنفين : بآلات جسمانية وآلات روحانية وأن الآلات الجسمانية منها صناعية ومنها طبيعية ، وأن الحار الغريزى هو آلة الآلات . « ويسمى الحار الغريزى من جهة ما هو آلة القوة المحركة . . . . . روحاً غريزياً . والروح يقال على النفس ويقال على مارسمناه » (ص ١٠٥) .

يريد أن يقول إن الذى يجعل الشخص واحداً بالعدد ، مع تغيره جنيناً وطفلا وشاباً وشيخاً ، هو النفس . ولكنه لم يعرف النفس التعريف المشهور عن أرسطو ، إذ أكبر الظن أنه ينحو نحواً آخر ، ويجعلها مفارقة للبدن لاصورة فى هيولى . وهذا مذهب ابن سينا وفلاسفة الإشراقيين القريبين من المتصوفة .

وفى الإنسان ثلاثة محركات : القوة الغاذية ، والقوة الحسية ، والقوة الخيالية .

والمعرفة على مراتب ثلاث : إدراك الصور الهيولانية ، ثم الصور الروحانية ، ثم الصور الفكرية . فالهيولانية هى التى تدرك بالحواس وتعرف الأجسام الهيولانية ، وما يسميه الصور الروحانية هى الخيالية ، ويعرفها ابن رشد بأنها متوسطة بين الهيولانى والمعقول . ويقول عن التخيل « فإن من الظاهر أن هذه القوة والاستعداد أكثر روحانية من الاستعداد الحسى » (ص ٦٢) .

ويفصل ابن باجة القول فى الصورة الروحانية فهى « المرتسمة فى الحس المشترك ثم فى الخيال . فالصورة المتخيلة هى المحرك الأول فيه ... » (ص١٠٦) هذه الصورة الروحانية المحسوسة هى أول مراتب الروحانية ، لأنها إدراك . . . ولذلك لاتنسب إلى النبات معرفة أصلا وتنسب إلى الحيوان . فإن كل حيوان فهو حساس ، فالحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم ، فلذلك لايخلو الحيوان من معرفة » (ص ١٠٦) .

ويبدو أن ابن باجة يناقض نفسه ، فهو يقول تارة إن الصورة الروحانية هى المرتسمة فى الحس المشترك ، ويزعم تارة أخرى أن الحس صورة روحانية . وقد ناقش ابن رشد هذه القضية نعنى هل يتحرك الحيوان عن نزوع فقط أو عن تخيل ، فقال إن النزوع متقدم فى الحيوان المتخيل على التخيل ، وأن الحيوان غير المتخيل يتحرك عن الحس فقط (ص ٩٨) . وناقش ابن رشد القضية مرة أخرى فقال إن التسديس للنحل حاصل عن الطبع ، « ومن هنا ظن قوم أن الحيوان قد يعقل » (ص ٧١) .

ويسمى الإنسان عاقلا بالقوة وعاقلا بالفعل . فالشخص وهو طفل رضيع إنسان بالقوة إذ لم تحصل له بعد القوة الفكرية . ولا تحصل القوة الفكرية إلا إذا حصلت المعقولات . فكيف تحصل المعقولات ؟

هناك ثلاثة طرق(١) : طريق الجمهور وطريق النظار وطريق السعداء .

طريق الجمهور هو الذى يبدأ من المحسوسات الجزئية ، أى من الأشخاص ، مثل الفرس فهذا معنى كلى معقول حصل فى الذهن من إدراك أشخاص أفراس . ويحصل عن الحس بأشخاص الأفراس ، « الصورة الروحانية » ، وهذه هى التى يتصل بها المعقول . ويترتب على هذا الطريق أمور كثيرة : الأول أن المعقول الحاصل عند زيد غير المعقول الحاصل عند عمرو (ص١٠٩) والثانى أن المعقول فان بفناء المضاف إليه ، فإذا فنيت الأفراد التى حصلت عنها المعقول فنى المعقول . الثالث أنه حتى إذا كان المعقول مرتبطاً بالصور الروحانية فهـــذه « تالفة مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان » (ص ١١٠) والرابع تكثر العقول بتكثر الأفراد ، لأن الجمهور « هيولانيون ، وعقلهم عقل هيولانى ، وبذلك تتكثر عقولهم ، فيظن أن العقل كثير . . . » . (ص ١١١) .

أما النظار فيختلفون عن الجمهور فى أن هؤلاء ينظرون إلى الموضوعات أولا وإلى المعقول ثانياً ولأجل الموضوعات . والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أولا ، وإلى الموضوعات ثانياً ، ولأجل المعقول تشبيهاً (ص ١١٣) ورتبة

(١) فى تلخيص ابن رشد أنهما طريقان فقط : الجمهور والسعداء (ص ٩٠)

النظار ، أو الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس فى الماء فإن المرئى فى الماء هو خيالها . أما الجمهور فيرون خيال خياله مثل أن يلقى الشمس خيالها على ماء وينعكس ذلك إلى مرآة (ص ١١٣).

أما السعداء فهم الذين يرون الشىء بنفسه . وإدراك السعداء « فغير هيولانى بوجه » (ص ١١٦) .

والعقل عقلان ، هيولانى وفعال . أما الهيولانى فموجود فى كل إنسان وهو الذى يدرك به الجمهور المعقولات . أما الفعال فخارج عن الإنسان . وهذا العقل « هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده » أما الثواب والعقاب فللنفس النزوعية وهى الخاطئة وهى المصيبة . فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدى به .

هذه خلاصة موجزة لنظرية المعرفة والاتصال والسعادة عن أبى بكر بن الصايغ ، فما الذى يعيبه عليه ابن رشد .

يعيب عليه اعتباره العقل الهيولانى فاسداً ، وذلك عند الجمهور ، أما ابن رشد فإنه بعد التأمل فى مذهب أرسطو رأى أنه « ينص على أن العقل الهيولانى أزلى » (ص ٩٠) .

ومقالة أرسطو فى العقل كما ذكرنا غامضة موجزة لم ينص فيها على أزلية العقل الهيولانى كما سبق أن ذكرنا .

١٧ — نظرية المعرفه عند ابن رشد

لم يتناول ابن رشد الكلام فى نظرية تفصيلا فى هذا التلخيص ، بل غرضه أن يذكر أليق التفاسير بغرض أرسطو ، وبخاصة فى المفارقة وهو الغرض الرئيسى من الكتاب . فلما فرغ من تعريف النفس ، والقول فى النفس الغاذية والحساسة والتخيل ، عقد فصلا طويلا فى القوة الناطقة ، بدأه على طريقة شراح أرسطو بالأسئلة الآتية . والجواب عنها يوضح مسألة المفارقة التى أثارها فى أول الكتاب .

(١) هل القوة الناطقة قوة وفعل ، أم فعل دائم .

(٢) إذا كانت فعلا دائماً فهل تعطلت أفعالها فى الصبا لأنها مغمورة بالرطوبة .

(٣) هل هى أزلية أم حادثة ، أم مركبة فى شىء أزلى وشىء حادث .

(٤) ما هيولاها إن كانت تارة قوة وتارة فعلا .

وقد عرض لهذه المسائل الإسكندر وثامسطيوس ، ولكل منهما منحى فى التفسير ، فهل ابن رشد من أتباع الإسكندر أم من أشياع ثامسطيوس ؟

يقول يوسف كرم : « ولثامسطيوس رأى معروف فى مسألة العقل : فقد ذهب إلى أن الحجج التى تضطر إلى اعتبار العقل الفعال مفارقاً ، تضطر إلى اعتبار العقل المنفعل مفارقاً كذلك ، من حيث إنه يعقل المعقولات . فكلا العقلين دائم واحد بالإضافة إلى بنى الإنسان جميعاً . فابن سينا إذن من أشياع الإسكندر ، وابن رشد من أشياع ثامسطيوس » (١) .

هذا التمييز الحاسم يوقع فى أخطاء ، لأننا لانستطيع أن نقول قولا مطلقاً إن ابن سينا من أتباع الأسكندر وابن رشد من أشياع ثامسطيوس . فكل من الفيلسوفين أخذ عنهما شيئاً ورفض شيئاً آخر .

والحق ، كما يقول تيرى « إن ابن رشد يمثل التوفيق بين هذين الشارحين . وهو يصرح بذلك فى كتاب النفس » (٢) .

أما كيف كان ذلك ، فهذا يقتضى النظر فى كل مسألة على حدة .

يبدأ ابن رشد فى تفصيل نظرية المعرفة بمقدمتين :

الأولى أن المعانى منها شخصية ومنها كلية ؛ أما المعنى الشخصى ، وهو ما نقول عنه الجزئى فهو إدراك المعنى فى الهيولى ؛ والمعنى الكلى إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى . ويرى ابن رشد أن القوة التى تدرك هذا المعنى الكلى غير القوة التى تدرك المعنى الشخصى . وهذه القوة لها وظائف ثلاث : التجريد والتركيب والحكم . أى تجريد المعانى من الهيولى ، وتركيب بعضها إلى بعض ، والحكم ببعضها على بعض (ص ٦٨) (٣) ويسمى التركيب تصوراً ، والحكم تصديقاً .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية — ١٩٤٦ — ص ٣٠٣ .

(٢) تيرى : المرجع السابق ص ٤١ .

(٣) الاشارة هنا الى صفحة المطبوع من كتاب النفس لابن رشد .

والمقدمة الثانية أن العقل ينقسم قسمين : العملى والنظرى . أما العملى فقوة مشتركة « لجميع الأناسى ، التى لايخلو إنسان منها ، وإنما يتفاوتون بالأقل والأكثر » (ص ٦٩) .

« وأما القوة الثانية [يريد العقل النظرى] فيظهر من أمرها أنها إلهية جداً ، وأنها إنما توجد فى بعض الناس ، وهم المقصودون بالعناية فى هذا النوع » (ص٦٩)

ويبدو أن ابن رشد كان يأخذ بهذا الرأى ولكنه عدل عنه ، على الرغم من وجود هذه العبارة فى مخطوطة مدريد التى تعبر عن مذهبه الأخير ، ولكنه لم يصححها . وسوف نبين ذلك فى موضعه عند الكلام عن الاتصال والعقل الفعال .

والعقل العملى فاسد ، لأن المعقولات الحاصلة عنه إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا والتخيل ثانياً .

وكمال هـذه القوة العملية إنما هو فى أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة . والفرق بين الإنسان والحيوان من هذه الجهة أن الصور الخيالية التى يصنعها الحيوان كالتسديس للنحل حاصلة عن الغريزة والطبع ، وفى الإنسان بالفكر والاستنباط (ص ٧١) وهذا التمييز بين الغريزة فى الحيوان والذكاء فى الإنسان ظل عماد علم النفس إلى عهد قريب جداً .

بعد هاتين المقدمتين ، أعنى أن العقل الذى يجرد المعانى الكلية ويركب بعضها إلى بعض ويحكم ببعضها على بعض ، غير العقل الذى يدرك المعنى الشخصى فى الهيولى ، ثم التمييز بين العقل العملى والعقل النظرى ، يشرع ابن رشد فى الكلام عن العقل النظرى « وقد اختلف فيه المشاءون من لدن أفلاطون إلى هلم جرا » (ص ٧٢) .

ويوازن ابن رشد بين الصور الهيولانية والمعقولات المحسة . وتتصف الصور الهيولانية ، أى المعانى الشخصية ، بصفات أربع : أن وجودها تابع لتغير ، وأنها متعددة بتعدد الموضوع ، وأنها مركبة من شىء يجرى مجرى الصورة وشىء يجرى مجرى الهيولى ، وأن المعقول منها غير الموجود (ص ٧٥)

أما صور المعقولات ، يريد المعانى الكلية ، فوجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه .

وأن إدراك المعقولات غير متناه لأنه منتزع من أفراد لا نهاية لهم ، وما لانهاية له فغير هيولانى .

وأن الإدراك هو المدرك ، أو أن العقل يعقل ذاته ، على خلاف الأمر فى الحس والمحسوس .

وأن العقل يتزيد مع الشيخوخة ، وسائر قوى النفس بخلاف[1] ذلك .

قد يستخلص من ذلك ، كما فهم تيرى ، أن المقصود هو العقل الهيولانى . إلا أن ابن رشد لاينتهى إلى هذه النتيجة صراحة . الذى يقصده هو أن المعقولات عادمة للنسبة الشخصية ، وأنها هى نفس الموجود . ولكن هذه الصفة لاحقة للمعقولات ، ولذلك لايلزم أن تكون فعلا دائماً ، إذ لو كان المعقول هو الموجود ، لكانت المعقولات « فعلا محضاً ودائماً » (ص ٧٨) .

على العكس ينتهى ابن رشد إلى أنه قد « ظهر أنه ليس فى هذه الأمور الخاصة بالمعقولات ما تبين به أنها موجودة دائماً فعلا » (ص ٧٩) .

إذن كيف تحصل ؟

وهل تلحقها الأمور الخاصة بالصور الهيولانية بإطلاق أم لا ؟

تحصل المعقولات بعد الحس والتخيل ، « وحينئذ يمكننا أخذ الكلى ، ولذلك من فاته حاسة ما ، فاته معقول ما » (ص ٧٩) .

---

(١) يقول تيري فى المرجع السابق ص ٥٣ « وعندنا أن ابن رشد لا يريد قبول نظرية العقل الهيولانى الفاسد ، لان ذلك يناقض نصوص أرسطو ٠ ألم يقل أرسطو ان العقل مفارق للهيولى وانه ليس آلة جسمانية وانه بسيط ؟ ألم يمتدح أنكساجوراس لقوله ان العقل غير ممتزج ؟ هذه النصوص يقصد منها أرسطو العقل الهيولانى الذى بالقوة ٠ أكثر من ذلك اذا كان العقل الهيولانى آلة جسمانية مثل قوى الحس فان مصيره يكون مثل مصير الحواس بأن يهرم كالذاكرة ، ويفقد الشيوخ قوة الفهم والادراك كما اينسون الماضى ٠ ولكن التجربة لا تؤيد هذه النتيجة ٠ فالشيخوخة تؤثر فى العقل كأنه استعداد كالسكر والمرض ، ولكنها لا تؤثر فى العقل نفسه » ٠

ومن الواضح أن ابن رشد يجعل كسب المعقولات متوقفاً على الحس ثم التخيل . حتى المعقولات التي « لاندرى متى حصلت ، ولا كيف حصلت » فإنها حصلت فى الماضى عن التجربة الحسية ثم نسى صاحبها . أما القول مع أفلاطون بأن الصور العقلية موجودة فى أنفسنا فعلا دائماً ، وأن العلم تذكر ، فقول باطل « وغاية ما نقول فى ذلك متى فاتنا منها معقول ما ثم أدركناه ، أن إدراكه تذكر ، لاحصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا ، حتى يكون تعلم الحكمة عبثاً » (ص ٨٠) .

هذا الرأى يناقض رأى ابن سينا ، الذى يجعل — على الأقل — الأوليات فطرية فى النفس تحصل بغير اكتساب .

فالمعقولات عند ابن رشد ذات هيولى ، لأنها تابعة لتغير ، ومتكثرة بتكثر الموضوعات ، ومتعددة بتعددها .

ويقول أيضاً « وبالجملة فيظهر ظهوراً أولياً أن بين هذه الكليات وخيالات أشخاصها الجزئية إضافة ما بها صارت الكليات موجودة . إذ كان الكلى إنما الوجود له من حيث هو كلى بما هو جزئى . . . » (ص ٨٠)

هذا النص صريح الدلالة فى أن ابن رشد يؤثر الطريق الذى يوصل إلى المعقولات معتمداً على المحسوسات الخارجية ، لاذلك الطريق الذى يذهب إلى أن للكليات وجوداً خارجياً حقيقياً ، وعنه تفيض إلى النفس ، وهو ما ذهب إليه ابن سينا وغيره ممن يقول بالفيض والإشراق . ويعبر ابن رشد عن هذا المعنى بقوله « وهو من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه . وأن الوجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط » . وأن الكليات تستند فى وجودها الذهنى إلى خيالات أشخاصها ، ولذلك تكثرت المعقولات بتكثرها ، واختلفت المعقولات باختلاف العاقلين لها . إلى أن قال : « وبالجملة فمن هذه الجهة يلحق المعقولات الأمور التى نرى بها أنها هيولانية ، لا المخالطة التى يزعم ثامسطيوس وغيره ممن يقول بوجودها فعلا دائماً » (ص ٨١) .

إلى هنا نجد أن ابن رشد صريح فى النص على أن العقل الهيولانى فاسد ، وهذا هو مذهب الإسكندر . وسوف نرى هل يعدل عن هذا المذهب أولا ، وكيف يكون ذلك ، وبخاصة بعد أن مهد له بمقدمات كثيرة ، وحجج شتى ، لبيان بطلان مذهب القائلين بأزلية العقل الهيولانى .

الحجة الأولى أن الكليات إذا لم تكن متكثرة بتكثر أشخاصها لكان « المعقول الحاصل عندى حاصلا عندك ، حتى يكون متى تعلمت أنا شيئاً ما تعلمته أنت ، ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضاً » (ص ٨٢) بل كانت العلوم حاصلة بالفعل بدون تعلم ولا قراءة .

والحجة الثانيــة أن القائلين بأن المعقولات أزليــة فى العقل الهيولانى وفى العقل بالفعل ، يقعون فى تناقض شنيع ، إذ يجعلونها تارة قوة وتارة فعلا ، وما هو بالقوة فهو فاسد حادث . أما الذين يضيفون إلى العقل الهيولانى شروط الهيولى الحقيقية لا على الوجه المستعار ، [وابن رشد يومئ هنا إلى مذهب الإسكندر المــادى] فليس العقل جسما ، ولم يبق إلا أن تكون الهيولى فيه على جهة الاستعارة ، أى بمعنى القوة والاستعداد .

الخلاصة أن العقل الهيولانى عند ابن رشد فاسد « وأن فى المعقولات جزءاً باقياً وجزءاً كائناً فاسداً » (ص ٨٣) .

وابن رشد يتابع الإسكندر فى قوله « إن العقل الهيولانى هو استعداد فقط مجرد من الصور » (ص ٨٧) .

ويتابعه أيضاً فى تقسيم العقل ثلاثة أقسام الهيولانى وبالملكة والفعال « المخرج له من القوة إلى الفعل » (ص ٨٥) . ولكنه ينسب هذا التقسيم إلى أرسطو ، مع أن صاحب التقسيم هو الإسكندر ، فهل ذهب إلى ذلك فى شرحه لكتاب أرسطو فى النفس الذى يشير إليه ؟

أما العقل الفعال فهو « أشرف من الهيولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلا دائماً ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله » (ص ٨٩) .

فها هنا صفتان للعقل الفعال : أنه فعل دائم ، وأنه موجود خارج أنفسنا سواء عقلناه نحن أو لم نعقله . ويزيد ابن رشد هــذه الصفة الثانية تأكيداً بقوله

« لا أن وجوده عقلا من فعلنا كالحال فى المعقولات الهيولانية » وهذا المذهب الذى يجعل العقل الفعال خارجاً عنا هو مذهب الإسكندر ، على حين يذهب ثامسطيوس إلى أن العقل الفعال منا ، هو الإنسانية .

والصفة الثالثة أنه صورة محضة ، فإذا حصلت لنا ، فقد « حصل لنا ضرورة معقول أزلى » (ص ٨٩) . « وهذه الحال [يريد حصول الصورة المعقولة الأزلية لنا التى هى العقل الفعال] هى التى تعرف بالاتحاد والاتصال » (ص ٨٩) .

ويفسر ابن رشد العقل المستفاد على نحو يخالف ما ذهب إليه الكندى . فالعقل الثالث عنده قنية للنفس لها أن تخرجه متى شاءت ، أما الرابع فهو الظاهر من النفس ، وهذا أليق بمذهب الإسكندر كما ذكرنا . ولكن ابن رشد يقول « ويرى الإسكندر أن الذى يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له هذا الاتصال بنا ، ولذلك ما سمى مستفاداً ، أى أنا نستفيده » (ص ٨٩) .

هل الاتصال ممكن للإنسان أم لا ؟

ذكر ابن رشد مذهبين : الأول مذهب أبى بكر بن الصايغ الذى يزعم أن الناس صنفان جمهور وسعداء . فالجمهور يسلكون فى المعرفة الطريق الطبيعى الذى يعتمد على انتزاع الصور من المحسوسات . وهذا هو كمال الإنسان الطبيعى . أما السعداء فإذا اتصلوا بالعقل الفعال « تبين أن هذا الاتصال ليس بكمال طبيعى » (ص ٩٤) . « وإذا تؤمل كيف حال الإنسان فى هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة . . . . . وهى بالجملة موهبة إلهية » . « وهذه الحال من الاتحاد هى التى ترومها الصوفية » (ص ٩٥) .

وقد عدل ابن رشد عن هذا المذهب الذى يسلك طريق الصوفية ويخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى ، ولم ينزل تلخيص كتاب أبى بكر فى التلخيص الثانى الموجود فى مدريد ، معتذراً بأن الذى كتبه جملة من الأصحاب ، وأنه « يتنزل منزلة القول المشكك على مذهب أرسطو » (ص ٩٠) .

والمذهب الثانى أن العقل النظرى كما ينتزع الصور من الموضوعات فأحرى به « أن ينتزع هذه الصورة المفارقة التى هى فى نفسها عقلا » (ص ٨٩) . وليست هذه الصور المفارقة إلا الكمال الأخير للعقل الهيولانى . « فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان والغاية المقصودة » (ص ٩٠) .

جملة القول للاتصال طريقان صعود وهبوط . فالطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا ، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض . وهذا الطريق ميسور لكل إنسان . والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها ، وهذه موهبة إلهية لاتتيسر لكل إنسان ، بل لأصناف السعداء فقط . وهذا تفسير ما ذكره من قبل (ص٦٩) من أن القوة النظرية إلهية جداً .

وقد رأينا كيف ينكر ابن رشد هذا الطريق الثانى ، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول .

بقى الكلام عن العقل الهيولانى وهل عدل ابن رشد عما سبق أن ذكره أو لم يعدل .

وعبارة ابن رشد غامضة لم نتبين المقصود منها على وجه التحديد . قال : « قلت هذا الذى ذكرته فى العقل الهيولانى هو شىء كان ظهر لى قبل ، ولما تعقبت الفحص عن أقاويل أرسطو ظهر لى أن العقل الهيولانى ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التى فيه شىء بالفعل أصلا ، لأنه لو كان ذلك لما قبل جميع الصور . . . » (ص ٩٠) . فهذه العبارة غامضة لايتضح منها إذا كان العقل الهيولانى فيه صور أو لا . على أنه يقول بعد ذلك « فإن أرسطو ينص على أن العقل الهيولانى أزلى » .

وهذه إشارة غريبة لاتتفق مع سياق نظرية المعرفة التى بسطها خلال مقالة العقل . إذ كيف يكون العقل الهيولانى أزلياً ، مع أن أفراد الإنسان يفنون ؟ أم يريد بالعقل الهيولانى هنا العقل فى النوع الإنسانى لا العقل فى الشخص ؟ وهذا هو مذهب ثامسطيوس .

ويبدو أن رجوع ابن رشد عن مذهبه الأول إنما جاء نتيجة التوفيق بين الحكمة والشريعة . وقد عرض تيرى[١] لهذه المسألة فقال ما فحواه : إن الشرع يقول بخلود النفس وبقائها بعد فناء البدن . ويجب ألا يتصف العقل بالصفات الجسمانية كى يكون أزلياً . فإذا قلنا إن ابن رشد ينفى خلود الشخص ، فليست هذه هى الحقيقة كلها عنده ، بل ينبغى أن نضيف إلى ذلك قضية أخرى لاتقل عنها صدقاً ، هى أنه فى كل شخص جزء أزلى . فنحن نرى كيف يختلف ابن رشد عن الإسكندر . فابن رشد يرفض مذهب أزلية الشخص من حيث هو شخص . ويبدو أن ابن رشد كى يتجنب مادية الإسكندر ينتهى إلى القول باتصال العقل بالنوع الأزلى . ويرفض الإسكندر وأتباعه مذهب الخلود طبقاً للمذهب المادى . ولذلك كانت الرشدية رد فعل شديد من وجهة نظر الدين على الإسكندرانيين .

وقد نقل مذهب ابن رشد فى القرن الثالث عشر إلى أوربا اللاتينية وعارضه رجال الدين . وفى ذلك يقول تيرى[٢] : ونحن ننتهى من فلسفة الإسكندر إلى فناء العقل الهيولانى الذى هو وظيفة من وظائف النفس . وإذ كانت النفس صورة الجسم فهى فاسدة . وهذه النتيجة تمثل الفكر الحقيقى لأرسطو . هل قال أرسطو بخلود النفس أم نفى الخلود ؟ ليس من حقنا الإجابة عن هذا السؤال ، ولكنه عرض لجميع الفلاسفة الذين اتصلوا بأرسطو اتصالا حيا بدون أن يجيبوا عنه جواباً حاسماً مؤكداً . وقد دار فى العصر الوسيط الجدل بين القديس توماس الإكوينى (١٢٢٥ — ١٢٧٤) . وبين سيجر **siger de Branat** (١٢٣٥ — ١٢٨١) حول التأويل الصحيح لمذهب أرسطو . وكان القديس توماس يقول إن سيجر وابن رشد قد أفسدا فلسفة أرسطو **depravatores Aristotelis** .

وسيجر له رأى فى العقل الفعال ، وفى الاتصال ، يذهب فيه إلى أن

---

(١) تيرى : المرجع السابق ، ص ٦٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

العقل الفعال واحد ، وهو عام للنوع الإنسانى . ويفضى هذا المذهب إلى القول بفناء نفوس الأفراد مما يعارض الدين ، فحوكم من أجل ذلك عام ١٢٧٧ ، ولكنه لم يعدل قط عن اتباع مذهب ابن رشد (١) .

ودار الزمان وإذا بمذهب ابن رشد يعود إلى الظهور مرة أخرى ، وأعلن فى القرن السادس عشر فى جامعة بادوا أن فلسفة أرسطو لايمثلها إلا الإسكندرانيون وابن رشد .

هذه مقدمة وجيزة أردت منها أن تكون تمهيداً لفهم تلخيص كتاب النفس لابن رشد . أما الإحاطة التامة بمذهبه فيقتضى الرجوع إلى كتبه الأخرى وبخاصة تفسير كتاب النفس الذى يحيلنا عليه . فهو يقول : « وهذا كله قد بينته فى شرحى لكتاب أرسطو فى النفس . فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيى فى هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » (ص ٩٠) . ولم نعثر على هذا الكتاب فى العربية ، والرجوع إليه فى الترجمة اللاتينية لايخلو من التضليل لأن التراجم اللاتينية كثيراً ما ابتعدت عن الأصل ولم تكن أمينة فى النقل .

---

(١) Gilson: La Philosophie au moyen-âge, Paris, 1944 p. 561-56

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد. . . . . لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلماً وفضلا . وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً ، وأخفضهم جناحاً . عنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه ، وليلة بنائه على أهله . وأنه سود فى ما صنف ، وقيد ، وألف ، وهذب ، واختصر ، نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يفزع إلى فتواه فى الطب كما يفزع إلى فتواه فى الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب .

[ابن الأبار]

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة على أنبيائه المرسلين

[١ — م]

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما

[١٦٨ و]

الصلاة الأولى عن مخطوطة مدريد ، وقد أشرنا إلى رقم الصفحة [١ — م] .
والصلاة الثانية عن مخطوطة القاهرة ورقم الصفحة [١٦٨ و] ، أى وجه الصحفة .

(١)بيان جوهر النفس

قال الفقيه القاضى أبو الوليد بن رشد رضى الله عنه :(١)

الغرض (٢) فى هذا القول (٢) أن نثبت من أقاويل المفسرين (٣) فى علم النفس ما نرى أنه أشد مطابقة لما تبين فى العلم الطبيعى (٤) ، وأليق بغرض أرسطو .

وقبل ذلك فلنقدم مما تبين فى هذا العلم ما يجرى مجرى الأصل الموضوع لتفهم جوهر النفس فنقول :

إنه قد تبين فى الأولى من السماع (٥) أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من هيولى وصورة ؛ وأنه ليس ولا واحدٌ منهما جسما ، وإن كان

(١ — ١) ساقطة فى ق .

(٢ — ٢) ق : ها هنا .

(٣) يتضح من قوله : أن نثبت من أقاويل المفسرين فى علم النفس ... الخ ، أن ابن رشد فى هذا الكتاب لن يعمد الى كتاب النفس لأرسطو فينقله أو يلخصه أو يشرحه . ذلك انه يذكر فى هذا الكتاب (صفحة ٢٩ـم) ما يلى : « وهذا كله قد بينته فى شرحى لكتاب أرسطو فى النفس . فمن احب ان يقف على حقيقة رايى فى هذه المسالة فعليه بذلك الكتاب » . والمفسرون الذين يعنيهم ، وهم المعروفون أيضا بالشراح ، هم ثاوفراسطس والاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ، كما سيأتى ذكرهم .

(٤) ذلك لأن علم النفس عند أرسطو جزء من العلم الطبيعى .

(٥) أى المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعى ، وقد شرحه ابن رشد ولخصه مع غيره من كتب أرسطو . وسمى الكتاب كذلك لأن أرسطو كان يلقى نوعين من الدروس : صباحية يخص بها تلاميذه ، وأخرى مسائية للجمهور . وسميت الصباحية سماعية acroamatique ، لأن التلاميذ يأخذونها عن الأستاذ سماعا ، على خلاف الدروس العلنية التى يحضرها الجمهور . ويشمل السماع الطبيعى جزأين : الأول فى الطبيعة ، أو كما يسميه أرسطو فى المبادىء ، وهو عبارة عن عشرة مقالات ، ست منها فى تاريخ هذا العلم . والجزء الثانى فى الحركة .

بمجموعهما (١) يوجد الجسم . وتبين هناك (٢) أن الهيولى الأولى لهذه الأجسام ليست مصورة بالذات ، ولاموجودة بالفعل . وأن الوجود (٣) الذى يخصها إنما هو لها من جهة أنها قوية على قبول الصور ، لا على أن القوة جوهرها ، بل على أن ذلك تابع لجوهرها ، وظل مصاحب لها (٤) . وأن سائر ما يقال عليه من الأجسام الموجودة بالفعل أنها قوية على شيء ، فانما يقال(٥) فيها ذلك(٥) من جهة المادة ، إذ كان ليس يمكن أن توجد (لها) (٦) القوة من جهة ما هى موجودة بالفعل بالذات . وأولا فان الفعل والقوة متناقضان . وتبين أيضا هنالك أن هذه المادة الأولى (٧) ليس يمكن فيها أن تتعرى عن الصورة ، لأنها لو عريت منها لكان ما لا يوجد بالفعل موجودا بالفعل (٨) .

---

(١) ق : مجموعها ٠

(٢) ق : كذلك ٠

(٣) ق : الموجود .

(٤) يقول أرسطو فى افتتاح المقالة الثانية من كتاب النفس ان الجوهر يقال على أنحاء ثلاثة : المادة وهى ليست مصورة بالذات ، والصورة وهى التى تضاف الى المادة فتحقق وجودها ، والمركب من المادة والصورة ٠ ثم يقول ان المادة قوة ، والصورة فعل (انتلخيا) ويقال الفعل على معنيين اما الانتقال من القوة الى الفعل ، واما تمام الفعل ٠ « الانتلخيا اما أنها كالعلم واما أنها كاستعمال العلم» ٤١٢ و ـ ١٠ وفى شرح تريكو « هناك درجتان لخروج القوة الى الفعل : فمن جهة العلم بالنسبة الى الجهل كالانتلخيا بالنسبة الى القوة ، وفى هذه الحالة القوة هى قوة الاضداد ٠ ومن جهة أخرى العلم تحقيق او استعمال exercice فهو انتلخيا بالنسبة الى من عنده العلم ــ وله شروح أخرى وما ذكرناه فى صدر هذا التعليق أوفى بالغرض ٠

(٥ ـ ٥) ق : ذلك فيها ٠

(٦) زيادة فى ق ٠

(٧) ساقطة فى ق ٠

(٨) المقصود من الفقرة السابقة أن المادة الأولى أو الهيولى « لا معينة » فاذا أضيفت اليها الصورة تصبح « معينة » او جسما ٠ وهذه المادة الأولى ليس لها وجود بالفعل ، بل نعقلها بالذهن فقط ٠

وتبين مع هذا فى السماء والعالم (١) : أن الأجسام التى توجد صورها فى المادة الأولى وجودا أولا ، ولا يمكن أن تتعرى منها المادة ، وهى الأجسام البسيطة (هى) (٢) أربعة : النار والهواء والماء والأرض (٣) .

وتبين أيضا [١٦٨ ظ] فى كتاب الكون والفساد من أمر هذه البسائط أنها أسطقسات سائر الأجسام المتشابهة الأجزاء ، وأن تولدها عنها إنما يكون على جهة الاختلاط والمزاج ، وأن الفاعل الأقصى لهذا الاختلاط والمزاج على نظام ودور محدود هى : الأجرام (٤) السماوية .

وتبين أيضا فى الرابعة من الآثار (٥) أن الاختلاط الحقيقى والمزاج فى جميع الأجسام المتشابهة الأجزاء التى توجد فى الماء والأرض إنما يكون بالطبخ ، والطبخ يكون بالحرارة الملائمة لذلك الشىء المنطبخ ، وهى الحرارة الغريزية التى تخص موجودا موجودا . وأن فصول هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء إنما تنسب إلى المزاج فقط ، وأن فاعلها الأقرب : هو الحار الممازج (٦) لها ، والأقصى الأجرام السماوية . وبالجملة فتبين هناك (٧) أن فى الأسطقسات والأجرام السماوية كفاية فى وجود هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء (٨) ، وإعطاء مابه تتقوم . وذلك

---

(١) هما كتابان : السماء de Caelo والعالم de Mundo جمعهما العرب فى عنوان واحد . ويشك المؤرخون فى نسبة كتاب العالم الى أرسطو ، ويقولون انه من أصل رواقى .

(٢) زيادة فى ق .

(٣) م : النار والماء والهواء والأرض . ونسخة القاهرة أصح ، لان الهواء يلى النار فى الترتيب ثم الماء . ففى زعمهم أن الهواء أقرب فى صفاته من النار ، والماء أقرب من الارض .

(٤) م : الأجسام . وقد عادت نسخة مدريد فذكرت الأجرام السماوية بعد قليل .

(٥) هو كتاب الآثار العلوية Météorologie يشمل أربع مقالات ، الثلاثة الاولى تبحث فى الظواهر الجوية ، والمقالة الرابعة ، وينسبونها الى ستراتون ، تبحث فى الأمور الطبيعية ، وفى امتزاج العناصر وتركيبها .

(٦) ق : الملازج .

(٧) ف : تبين هنالك .

(٨) زيادة فى ق .

أن جميع فصولها هى (١) منسوبة إلى الكيفيات الأربع (٢) ، (٣) على ما تبين هنالك (٣) .

وتبين بهذا كله فى كتاب الحيوان أن أنواع التركيبات ثلاثة : فأولها التركيب الذى يكون من وجود الأجسام البسائط فى المادة الأولى التى هى غير مُصوَّرة بالذات . والثانى التركيب الذى يكون عن هذه البسائط وهى الأجسام المتشابهة الأجزاء . والثالث تركيب الأعضاء الآلية وهى أتم ما يكون وجودا فى الحيوان الكامل (٤) كالقلب والكبد . وقد يوجد على جهة المقايسة والتشبيه فى الحيوان [١٦٩ و] الذى ليس بكامل ، وفى النبات أيضا كالأصول والأعضاء(٥). وتبين أيضا فى هذا الكتاب أن المكون(٦) القريب لهذه الأجسام الآلية (٧) ليست حرارة أسطقسية ، فإن الحرارة الأسطقسية إنما فعلها التصليب والتيبيس (٨) وغير ذلك من الأشياء المنسوبة إلى الأجسام المتشابهة ، بل المكون لها (٩) قوة شبيهة بقوة المهنة الصناعية كما يقول أرسطو ، وذلك أيضا مع (٩) حرارة ملائمة للتخليق والتصوير وإعطاء الشكل . وأن معطى

---

(١) زيادة فى ق .

(٢) الكيفيات الأربع هى صفات العناصر الأربعة : الحار للنار ، والبارد للهواء ، والرطب للماء ، واليابس للأرض . وقوله « الأجسام المتشابهة الأجزاء » يقصد الجماد ، لأن النبات والحيوان ذو أعضاء ، وكل عضو لا يشبه الآخر . فالحديث هنا عن الجماد ، وسوف يتكلم عن الأجسام الحية فيما بعد .

والمعنى : أن أول الموجودات الهيولى ، ثم العناصر الأربعة ، ثم بالاختلاط تنشأ الأجسام . وعلة الاختلاط القريبة الحرارة ، والعلة البعيدة الأجرام السماوية .

(٣—٣) زيادة فى ق .

(٤) يميز أرسطو بين الحيوان الكامل وغير الكامل ، فالكامل هو الذى يتناسل .

(٥) ق : والأغصان .

(٦) ق : الكون .

(٧) زيادة فى ق .

(٨) ق : التليين .

(٩—٩) ساقطة فى ق .

هذه (١) الصورة الحرارة وصورتها (١) المزاجية التي بها تفعل في الحيوان المتناسل(٢) والنبات المتناسل ، هو الشخص الذى هو من نوع ذلك المتولد عنه ، أومناسب له ، من جهة ما هو شخص متنفس (٣) [٢ – م] بتوسط القوة والحرارة (٣) وهى الحرارة الموجودة فى البزر والمنى . وأما فى الحيوان والنبات الذى ليس بمتناسل فمعطيها (٤) هو الأجسام (٤) السماوية . وتبين أيضا مع ذلك (٥) أنه كما (٥) أن هذه الحرارة الملائمة للتصوير والتخليق ليس فيها كفاية فى إعطاء الشكل والخلقة دون أن يكون هنالك(٦) قوة مصورة من جنس النفس الغاذية ، كما لايكون التغذى فى الجسم إلابقوة غاذية . وأن هذه القوة الغاذية والحسية متكونة فى الحيوان (٧) عن مثلها (٧) ، وأن لها فاعلا أقصى(٨) مفارقا وهو المسمى عقلا (٩) وإن كان الأقرب هى القوة النفسية التى فى البدن (٩) ، فإن هذه (الأجسام فى)(١٠) الأعضاء الآلية ليست توجد إلامتنفسة ، فإن (١١) وجدت غير متنفسة فالوجود لها بضرب من الاشتراك (١٢) كما يقال اليد على يد الميت ويد الحى .

وتبين أيضا (١٣) مع هذا هنالك (١٣) أن الموضوع [١٦٩ ظ] القريب لهذه النفوس فى الأجسام(١٤ الآلية هو (١٤)حرارة مناسبة للحرارة المكونة ، إذ كان

(١ – ١) ق : الحرارة صورتها .
(٢) المتناسل هو الكامل كما سبقت الاشارة .
(٣ – ٣) ساقطة فى ق .
(٤ – ٤) ق : هى حركة الأجرام .
(٥ – ٥) ساقطة فى ق .
(٦) ق : هناك .
(٧ – ٧) ساقطة فى ق .
(٨) ساقطة فى ق .
(٩ – ٩) ساقطة فى ق .
(١٠) زيادة فى ق .
(١١) ق : وان .
(١٢) اللفظ المشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير . والاشتراك بين الشيئين ان كان فى الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب فى الطول . وان كان فى الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان والحجر فى السواد .... ، التعريفات للجرجانى .
(١٣ – ١٣) ق : هناك .
(١٤ – ١٤) ق : الأزلية .

لافرق بينهما ، إلا أن هذه آلة الحافظ ، وتلك آلة المكون . وهذه[(١)] هى الحرارة المشاهدة [(١)] بالحس فى الحيوان الكامل فى القلب ، أو ما يناسبه فى الحيوان الذى ليس بكامل . وقد توجد هذه الحرارة فى كثير من هذه الأنواع كالشائعة فيه ؛ وذلك لقرب أعضائها من البساطة [(٢)] كالحال فى كثير من الحيوان والنبات و(هى فى) [(٣)] النبات أحرى بذلك ، ولذلك متى فصلنا غصنا من أغصان النبات وغرسناه أمكن أن يعيش .

وتبين أيضا هنالك أن قوى النفس واحدة بالموضوع القريب لها التى هى الحرارة الغريزية ، كثيرة بالقوى ؛ كالحال فى التفاحة : فإنها ذات قوى كثيرة كاللون[(٤)] والطعم والرائحة والشكل[(٥)] ، وهى مع ذلك واحدة . إلا أن الفرق بينهما أن هذه أعراض فى التفاحة ، وتلك جواهر فى الحرارة الغريزية .

فهذه هى (جل)[(٦)] الأمور التى إذا تحفظ بها ، قدرنا على[(٧)] أن نصل إلى معرفة جوهر النفس ، وما يلحقها ، على أتم الوجوه وأسهلها . وهى أمور ، وإن لم يصرح بها أرسطو فى أول كتابه ، فهو ضرورة مصادر عليها بالقوة على عادته فى الإيجاز . ومن هذه الأمور بعينها يمكن أن نقف على ما هو أكثر ذلك متشوق من أمرها ، وهو هل يمكن (فيها)[(٨)] أن تفارق أم لا ؟ .

إلا أنه ينبغى أن يكون عتيدا قبل هذا الفحص ، على أى جهة يمكن أن توجد صورة مفارقة فى الهيولى ، إن وُجدت ، ومن أى المواضع والسبل يمكن أن يوقف[(٩)] [١٧٠ و] على ذلك ، إن كان ، فنقول : إن المفارقة إنما يمكن

(١ — ١) ق : الحرارة هى مشاهدة .
(٢) ق : البسائط .
(٣) زيادة فى ق .
(٤) ق : باللون .
(٥) ساقطة فى ق .
(٦) زيادة فى ق .
(٧) ساقطة فى ق .
(٨) زيادة فى ق .
(٩) ق : الوقوف .

أن توجد فى أشياء منسوبة إلى الأمور الهيولانية بأن تكون نسبتها إليها ، لا نسبة الصورة إلى المـادة ، بل يكون اتصالها بالهيولى اتصالا ليس فى جوهرها ؛ كما يقال فى العقل الفعال : إنه فى المنى والبزر ، ويقال : إن المحرك الأول فى المحيط (١). فان نسبة الصورة إلى الهيولى هى نسبة لايمكن فيها أصلا أن تتصور المفارقة فيها ، من جهة ما هى صورة هيولانية . فإن هذا الموضع يناقض نفسه ، لأن أحد ما يضع صاحب هذا العلم على أنه بيّن بنفسه ، هو أن هـذه الصورة (٢) الطبيعية بَيِّن من أمرها أنها تتقوم بالهيولى ، ولذلك كانت حادثة ، وتابعة فى حدوثها للتغيير وطبيعته . وأيضا فمتى أنزلنا خلاف هذا : أعنى أنها أزلية ، سواء فرضناها(٣) منتقلة من موضع إلى موضع ، أو من لاموضع إلى موضع ، وهذا هو أحفظ إلى هذا الموضع(٣) ، لأنها إذا كانت أزلية فما بالها لاتوجد إلا فى موضوع ، فإنه يلزم عن(٤) ذلك محالات كثيرة : منها أن يكون الموجود يتكوّن عن موجود بالفعل ، لأن المـادة إذا كانت غير حادثة ، والصورة أيضا غير حادثة ، فليس هناك كون أصلا ، ولا يكون هنالك غناء للمحرك والمكون ، بل لا يكون هنالك(٥) فاعل أصلا . وأيضا إن أنزلنا الصورة موجودة قبل وجودها فى الهيولى المشار إليها ، فلا يخلو أن يكون وجودها تغيرا ، أو تابعا لتغير ، أو لايكون هناك للصورة تغير أصلا . لكن متى أنزلنا [١٧٠ ظ] الصورة ليس لها تغير أصلا ، ولا وجودها فى الهيولى المشار إليها تابع لتغير ، وكذلك فسادها ، لزم أن يكون الشىء الواحد بعينه قبل الكون كحاله [٣ — م] بعد الكون ،

---

(١) يذهب أرسطو إلى أن العالم كله كرة عظيمة تحيط بها السماء، وتنقسم قسمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر وفيه العناصر الأرضية . وان المحرك الأول للعالم هو المحرك الذى لا يتحرك وهو الله .

(٢) ق : الصور .

(٣ — ٣) ق : تنقله من موضوع الى موضـوع ، أو من لا موضـوع الى موضوع، وهذا هو حفظ لهذاالوضع.

(٤) ق : من

(٥) ق : هاهنا .

وقبل الفساد كحاله بعد الفساد ، حتى تكون الأضداد موجودة معا فى موضوع واحد ، كأنك قلت : صورة الماء ، وصورة النار . وهذا كله خلاف المعقول .

وإن أنزلنا أيضا حدوثها تغيرا ، أعنى أنها تتغير عند الحدوث من لاهيولى إلى هيولى ، أو من هيولى إلى هيولى ، كما يقول أصحاب التناسخ ، لزم ضرورة أن تكون الصورة جسما ومنقسمة ، حسب ما تبين من أن كل متغير منقسم . وإذا كان هذا هكذا ، فلم يبق أن يكون حدوثها فى الهيولى إلا على(١) أن وجودها تابع لتغير ، على ما يظهر من أمر الصور الكائنة الفاسدة(٢) ، فإن أحد ما تم به وتتكون صورة الهواء فى هيولى الماء ، إنما هو بوجود الاستحالة المتقدمة(٣) فى الماء بحدوث(٤) صورة الهواء . لكن هذه الصورة تتغير من أجل وجودها فى متغير لا من جهة أنها متغيرة بذاتها ، إذ كانت ليست بجسم ولا تنقسم ، ولذلك ما قيل إنه ليس حركة فى الجوهر . وهذا كله قد ظهر فى السماع الطبيعى .

وأيضا لو أنزلنا هذه الصورة غير هيولانية ، لم يكن حدوثها فى الشىء(٥) يوجب مزيد استعداد لقبول صورة أخرى ، ولا كانت بعضها كمالات لبعض ، وبعضها موضوعات لبعض على جهة ما نقول : إن الغاذية موضوعة للحساسة ، والحساسة [١٧١ و] كمال لها ، فإن الصورة بما هى صورة ليس فيها شىء من الاستعداد(٦) والقوة ، إذ(٦) كان وجودها الذى يخصها إنما هو لها من جهة الفعل ، والفعل والقوة متناقضان . وإنما أمكن أن توجد فيها القوة بضرب من العرض ، وذلك لكونها هيولانية .

وهذه كلها استظهارات تستعمل(٧) مع من ينكر وجودها(٧) ، لا على أنها

---

(١) ساقطة فى ق :
(٢) زيادة فى ق .
(٣) ق : المقدمة .
(٤) ق : لحدوث .
(٥) ق : شىء .
(٦—٦) ق : واما القوة اذا .
(٧ – ٧) ق : من قبل وجودها هذا .

براهين يتبين بها مجهول بمعلوم . ومن شأن هذا النوع من الأقوال أن تُستعمل فى علم ما بعد الطبيعة ، إذ كانت تلك الصناعة هى الصناعة التى تتكفل نصرة ما تضعه الصنائع الجزئية مبادئ وموضوعات .

وإذا كان موضوعا لصاحب هذا(١) العلم أن أكثر الصور هيولانية ، وأن ذلك بيّن من أمرها ، فالذى يفحص عنه صاحب هذا العلم إنما هو(٢) الصور المشكوك فى(٢) أمرها : هل هى متقومة بالهيولى أو(٣) ليست متقومة ؟ والسبيل التى (٤)يمكن منها(٤)أن تكتسب المقدمات الخاصة المناسبة لهذا النظر فى هذا العلم، فهى أن تحصى جميع المحمولات التى تلحق الصور الهيولانية بما هى هيولانية ، إذ كان وجودها فى الهيولى ليس بنحو واحد ، على ماظهر فيما تقدم ، وسيظهر فى هذا الكتاب ، ثم تتأمل جميعها . مثلا فى النفس الناطقة إذ كانت هى (٥) التى يظن بها من بين قوى النفس أنها تفارق ، فإن ألفيناها متصفة بواحد منها تبين أنها غير مفارقة . وكذلك تُتصفح المحمولات الذاتية التى تخص الصور بما هى صور(٦) ، لابما هى صور هيولانية ، فإن [١٧١ ظ] ألفى لها محمول خاص تبين أنها مفارقة ؛ كما يقول أرسطو : إنه إن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل ما يخصها ، أمكن أن تفارق . فهذه هى الجهة(٧) التى يمكن بها أن تكتسب المقدمات الخاصة بهذا النظر ، وهى الجهة التى (٧) يمكن أن تنظر منها فى ذلك . فليكن هـذا عندنا عتيدا حتّى نصل إلى الموضع الذى يمكن فيه أن نفحص عن هـذا المطلوب . فإن هذا الفحص إنما يترتب فى جزء جزء من أجزاء النفس بعد المعرفة بجوهره ، إذ كان علم ذات الشىء متقدما على لواحقه .

---

(١) ساقطة فى ق .
(٢ — ٢) ق : تصور المشترك من .
(٣) ق : أم
(٤ - ٤) ق : فيها يمكن .
(٥) زيادة فى ق .
(٦) ساقطة فى ق .
(٧ — ٧) هذه العبارة ساقطة فى ق .

فلنبدأ من حيث بدأ (١) فنقول :

إنه يظهر من قرب عما وضع فى القول المتقدم : أن النفس صورة لجسم طبيعى آلى . وذلك أنه إذا كان كل جسم مركبا من مادة وصورة ، وكان الذى بهذه الصفة فى الحيوان هو النفس والبدن ، وكان ظاهرا من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعى ، فبين أنها صورة . ولأن الصور الطبيعية هى كمالات أول (٢) للأجسام التى هى صور لها (٣) ، فالواجب ما قيل فى حد النفس إنها استكمال أول لجسم طبيعى آلى . وإنما قيل : أول تحفظاً(٤) من الاستكمالات الأخيرة التى هى فى الأفعال والانفعالات ، فإن مثل هذه الاستكمالات الأخيرة(٥) تابعة للاستكمالات الأول ، إذ كانت صادرة عنها . إلا أن هذا الحد [٤ — م] لما كان فيما يظهر أنه يقال بتشكيك على جميع قوى النفس ، وذلك أن قولنا فى الغاذية أنها استكمال ، غير معنى قولنا ذلك فى الحساسة والمتخيلة [١٧٢و]. وأحرى ما قيل (فى) (٦) ذلك باشتراك على القوة الناطقة ، وكذلك سائر أجزاء الحد لم يكن كفاية فى تعريف جوهر كل جزء من أجزائها من هذا الحد على التمام ، حتى يعرف ما هو الاستكمال الموجود فى النفس الغاذية ، وفى واحدة واحدة منها . وهذه النفس يظهر (٧) بالحس من أفعالها (٧) أن أجناسها خمسة : أولها فى

---

(١) ق : بدءوا .

(٢) اراد ابن رشد شرح الكمال الأول فلم يصب غرض ارسطو ، مع انه واضح فى الأصل ، حيث ضرب المثل بالعلم واستعمال العلم ، وكلاهما من الكمال «انتلخيا» فالعلم فى الفرد كمال أول بالاضافة الى استعمال العلم . كذلك النفس كمال أول بالاضافة إلى استعمال قواها . وضرب أرسطو مثالا آخر هو الانسان فى اليقظة والنوم ، فالنفس موجودة فى النوم ولكنها لا تستعمل قواها .

(٣) ق : صورها .

(٤) ق : حفظا .

(٥) زيادة فى ق .

(٦) ساقطة فى م .

(٧ — ٧) ق : من امرها .

التقدم بالزمان (١) ، وهو التقدم الهيولانى : النفس النباتية ، ثم الحساسة ، ثم المتخيلة ، ثم الناطقة ، ثم النزوعية وهى كاللاحق لهاتين القوتين : أعنى المتخيلة والحساسة (٢) . وأن الحساسة خمس قوى : قوة البصر ، وقوة السمع ، وقوة الشم ، وقوة الذوق ، وقوة اللمس (٣) . وسنبين بآخره أن عددها هذا العدد ضرورة ، وأنه لا يمكن أن توجد قوة أخرى من قوى الحس غير هذه . وليس هذه القوى يوجد لها التباين من جهة أفعالها فقط (٤) ، بل ولأن بعضها قد يفارق بعضا بالموضوع . وذلك أن النباتية قد توجد فى النبات دون الحساسة ، والحساسة من دون المتخيلة فى كثير من الحيوان كالذباب وغيره ، وإن كان ليس (٥) يمكن أن (٥) يوجد الأمر فيها بالعكس : أعنى أن توجد الحساسة من دون الغاذية ، أو المتخيلة من دون الحساسة . والعلة فى ذلك أن ما كان منها يجرى مجرى الهيولى لبعض ، لم يمكن فى ذلك البعض أن يفارق هيولاه ، وأمكن فى تلك [١٧٢ ظ] القوة التى تتنزل من تلك الأخيرة منزلة الهيولى أن تفارق ؛ لكن لا من جهة ما هى هيولى لشىء ، بل من جهة ما هى كمال وتمام الشىء الذى هى له تمام . ولذلك لم يمكن فى الهيولى الأولى أن تفارق ، إذ كانت (٦) ليس

---

(١) نص على التقدم بالزمان حتى لا ينصرف الذهن الى التقدم بالعلة ، فتكون النفس النباتية علة فى الحساسة او غيرها .

وأنواع التقدم خمسة نظمها صاحب السلم فقال :

وخمسة انواع التقدم يا فتى ... اقر بها بيت من الشعر واعترف
تقدم طبع والزمان وعلة ... ورتبة ايضا والتقدم للشرف

ومن امثلة التقدم بالزمان تقدم الأب على الابن ، ومثال التقدم بالرتبة تقدم الامام على المأموم ، ومثال التقدم بالشرف تقدم العالم على الجاهل «حاشية الباجورى على السلم » تقول : لم ينص ارسطو على التقدم بالزمان بل ذكر التقدم فقط ، اما هذا التفصيل فمن شرح ابن رشد .

(٢) ق : والناطقة .

(٣) ق : الحس .

(٤) ساقطة فى ق .

(٥ — ٥) زيادة فى ق .

(٦) ق : كان .

فيها صورة بالفعل تكون بها مستعدة لقبول صورة أخرى، وأمكن ذلك فى المركب الذى هو من جهةٍ هيولى ، ومن جهةٍ صورة .

ونحن إنما نبتدئ من [1] هـذا القول [1] بأشدها تقدما فى الزمان وهو التقدم [2] الهيولانى . والقوة التى هذه صفتها هى النفس الغاذية .

فلنبدأ من القول فيها .

(١ــ١) ق : هذه القوى .

(٢) ق : التقديم .

القول فى القوة الغاذية

والقوة تقال بضرب من التشكيك على الملكات والصور حين ليس تفعل ، كما يقال فى النار : إنها محرقة بالقوة إذا لم تحضرها المادة الملائمة للإحراق ؛ وعلى القوة المنفعلة كما يقال فى الخبز : إنه دم بالقوة ، وفى الدم إنه لحم بالقوة ، وذلك إذا لم يحضر المحرك . وذلك (١) أن هذه القوة الغاذية من جنس القوى الفاعلة ، وذلك(٢) أن الغذاء لما كان صنفين : أحدهما الذى بالفعل ، وذلك إذا استحال إلى جوهر المغتذى ؛ والثانى الذى بالقوة وذلك قبل أن يستحيل إلى جوهر المغتذى . والذى بالقوة كما قيل فى غير ما موضع إنما يصير إلى (٣) استكمال من المحرك (٣) الذى بالفعل ، إلا أن القوة أيضا لما كانت [١٧٣ و] صنفين : قريبة وبعيدة ، والقوة البعيدة فى(٤) الغذاء المحرك (٤) لها ضرورة غير النفس الغاذية ، كالقوة التى فى الأسطقسات أن تكون لحما . وأما القوة القريبة (٥) مثل ما نقول فى الخبز إنه غذاء بالقوة ، فالمحرك لها هى النفس الغاذية ، ولذلك هى ضرورة قوة فاعلة . وقد قيل كيف يكون الفعل والانفعال على العموم فى هذه الحركة ، وفى غيرها من الحركات فى الأولى من الكون والفساد . وقيل هناك : إن المنفعل يلزم أن يكون من جهة شبيها ، ومن جهة ضدا . فأما أن الانفعال الموجود فى الغذاء هو فى الجوهر فذلك (٦) بَيِّن بنفسه . وأما أن هذه القوة الغاذية نفس ، فذلك بَيِّن من أنها صورة لجسم(٧) آلى . وهى بالجملة إنما تفعل مما هو جزء عضو آلى بالقوة جزء عضو آلى بالفعل . وبَيِّن أن مثل هذا التحريك ليس منسوبا إلى النار .

---

(١) ق : وظاهر .
(٢) ق : ولذلك .
(٣ — ٣) ق : الاستكمال من قبل المحرك .
(٤ — ٤) ق : القوى المحركة .
(٥) ق : القولية .
(٦) ق : كذلك .
(٧) ق : جسم .

فأما الآلة التى بها تفعل هذه القوة الاغتذاء فهى الحرارة الغريزية (١) ضرورة ؛ وليس أى حرارة اتفقت ، بل حرارة ملائمة لهذا الفعل ، وهى المسماة الحرارة الغريزية . وذلك أن هذه النفس إنما تفعل — كما يظهر من أمرها — جزء عضو عضو من أعضاء المغتذى . والأعضاء مركبة من الأسطقسات [٥ — م] (٢) والمركب من الأسطقسات (٢) إنما يصير واحدا — على ما تبين — بالمزاج ، والمزاج إنما يكون بالحرارة ، كما قيل فى الآثار العلوية . فإذن الحرارة هى الآلة الملائمة لهذا [١٧٣ ظ] الفعل ، وليس هذه الحرارة هى النفس كما ظن جالينوس وغيره . فإن فعل الحرارة ليس بمرتب ولا محدود ، ولا يفعل نحو غاية مقصودة ، كما يظهر ذلك من أفعال النفس . ولا يصح أن ينسب الترتيب فيها إلى الحرارة بالعرض على ما كان يرى كثير من القدماء (٣) . وهذه الحرارة هى الموضوع القريب الأول لهذه النفس التى تتنزل منها بمنزلة الهيولى . وذلك شىء بالواجب عرض لكل محرك ليس بجسم (٤) وهو فى جسم (٤) ، إذا حرك جسما آخر ، أعنى أنه إنما يكون تحريكه له من جهة ما هو موجود فى جسم هو صورة فيه ، وإلا لم يمكن فيه أن يحرك الجسم الآخر ، كالحال فى النفس الغاذية والغذاء ، وفى النفس المحركة لجسم الحيوان فى المكان ، على ما سيظهر بعد .

فأما السبب الغائى الذى من أجله وُجدت هذه القوة فى الحيوان وفى النبات فهو الحفظ ؛ وذلك أن أجساد المتنفسات لطيفة متخلخلة سريعة التحلل ، فلو لم يكن فيها قوة شأنها أن تخلف بدل ما تحلل منها ، لما أمكن فى المتنفس (٥) أن يبقى زمانا له طول ما . ولذا كان هذا كله من أمر هذه القوة كما وصفنا ، فإن هذه القوة هى القوة التى من شأنها أن تصير بالحار الغريزى مما هو جزء عضو بالقوة جزء عضو بالفعل ، لتحفظ بذلك على المتنفس بقاءه ، ولذلك كان

---

(١) زيادة فى ق .
(٢ — ٢) ساقطة فى ق .
(٣) يشير ارسطو الى هرقليطس على الخصوص ، كما جاء فى كتاب النفس ، الكتاب الأول ، الذى يعرض فيه مذاهب القدماء فى النفس .
(٤ — ٤) ساقطة فى ق .
(٥) ق : النفس .

إخلال فعل هـذه القوة [١٧٤ و] موتا . وهنا (١) قوة أخرى منسوبة إلى النبات هى كالكمال والصورة للقوة الغاذية ، إذ كانت لايمكن أن توجد خلوا من الغاذية ، ويمكن أن توجد الغاذية خلوا منها ، وهى القوة النامية . وهذه القوة هى القوة التى من شأنها ، عندما تولد الغاذية من الغذاء أكثر مما تحلل من الجسم ، أن (٢) تنمى الأعضاء (٢) فى جميع أجزائها وأقطارها على نسبة واحدة . وهو بَيِّن أن هذه القوة مغايرة بالماهية للغاذية : فإن فعل التنمية غير فعل الحفظ . فأما أن هذه القوة قوة فاعلة ، فبيِّن مما رسمناها به ؛ وكذلك أيضا كونها نفسا .

وأما السبب الغائى الذى من أجله وُجدت هذه القوة ، فإنه لما كانت الأجسام الطبيعية لها أعظام محدودة ، وكان لايمكن فى (٣) الأجسام المتنفسة أن يوجد لها من أول الأمر العظم الذى يخصها ، احتيج إلى هذه القوة . ولذلك إذا ما (٤) بلغ الموجود العظم الذى له بالطبع كفت هذه القوة .

وبَيِّن مما قيل أيضا فى النفس الغاذية أن آلة هـذه القوة (هى) (٥) الحرارة الغريزية . فأما كيف تكون هذه الحركة وبماذا (٦) ، فقد يخص (٧) القول فى ذلك فى كتاب الكون والفساد .

وليس هذا الفعل فقط يُنسب (٨) إلى هـذه (٨) النفس أعنى النمو ، بل وضده : وهو الاضمحلال . فإن هذه الحركة أيضا محدودة مرتبة . وذلك أنها إذا عرضت تعرض فى [١٧٤ ظ] كل نقطة وجزء محسوس من أجزاء

---

(١) ق : هاهنا .
(٢ — ٢) ق : النمى للأعضاء .
(٣) ساقطة فى ق .
(٤) ساقطة فى ق .
(٥) زيادة فى ق .
(٦) ق : وماذا تكون .
(٧) ق : لخص .
(٨ — ٨) ق : لهذه .

المضمحل على السواء . وليس مثل هذا الاضمحلال مما يمكن أن يُنسب إلى ما مِن خارج فقط .

(١) ولما كانت أيضا (١) هذه الأجسام المتنفسة منها متناسلة ، ومنها غير متناسلة ، وكانت المتناسلة هي التي يمكن فيها أنْ يوجد مثلها بالنوع ، أو شبيها بها (٢) ، وذلك بما يوجد عنها من البزر والمنى . فإذن (٣) ها هنا قوة أخرى تفعل من الغذاء ما شأنه أن يتكون عنه (٤) مثل الشخص الذى توجد له (٥) هذه القوة .

وبيّن من هذا أن هذه القوة فاعلةٌ ، وأنها نفسٌ ، وأن آلتها هى الحرارة الغريزية ، إذ كان لافرق بين هذه القوة والقوة الغاذية إلا أن هذه (٦) القوة شأنها أن تفعل مما هو بالقوة شخص من نوعه شخصا بالفعل ، والغاذية إنما تفعل جزء شخص (٦) . لكن الغاذية لما كان فعلها فى الجسم الذى هى (٧) موجودة فيه (٧) ، لم تحتج فى فعلها إلى إدخال (٨) محرك من خارج .

وأما القوة المولدة ، فلما كان فعلها فى جسم مفارق ، ولم يمكن [٦ – م] أن تحل فى الجسم المفارق حتى يكون فى البزر والمنى بالفعل ، فالواجب (٩) ما احتيج فى التوليد إلى إدخال محرك من خارج ، إذ كان ليس يمكن أن نقول إنها تعطى المنى والبزر شيئا غير حرارة ملائمة للتكون (١٠) ، نسبتها إلى المحرك المكون نسبة الحرارة الغريزية إلى النفس الغاذية . وهذا كله قد تبين فى مقالات توليد (١١) الحيوان .

(١ – ١) ق : وايضا لما كانت .
(٢) ق : به .
(٣) ق : فان .
(٤) ق : منه .
(٥) ساقطة فى ق .
(٦ – ٦) ق : انما تفعل جز النوع .
(٧ – ٧) ق : فيه موجود .
(٨) ساقطة فى ق .
(٩) ق : بالواجب .
(١٠) ق : للتكوين .
(١١) ق : تولد .

فإذن (١) قولنا فى هذه القوة : إنها التى من شأنها أن تفعل ما (٢) هو بالقوة (٣) شخص من أشخاص النوع شخصا (٣) بالفعل، ليس نعنى [١٧٥و] بذلك(٤) أنها فى هذا الفعل محرك أول ، كما هى النفس الغاذية (٥) فى فعلها ، بل نعنى أنها القوة التى من شأنها أن تعطى الآلة التى يكون بها هذا الفعل . وإنما جُعلت هذه القوة فى الأشياء التى هى موجودة فيها لا على (٦) جهة الضرورة ، كالحال فى القوة الغاذية والنامية، بل على جهة الأفضل ، ليكون لهذه الموجودات حظٌ من البقاء الأزلى بحسب ما يمكن فى طباعها . فإن أقرب شىء إلى الوجود الضرورى بالشخص هو هذا الوجود ، وكأن هذه الموجودات أعطيت من أول الأمر وجودها ، وقوة تحفظ بها وجودها .

وأما غير المتناسلة فلم تُعط إلا وجودها فقط، لأنه لم يمكن فيها أكثر من ذلك . فها هنا إذن ثلاث قوى : أولها الغاذية وهى كالهيولى لهاتين القوتين أعنى النامية والمولدة ، إذ كان قد توجد الغاذية دونهما ، وليس يوجدان دون الغاذية . أما المولدة فكأنها (٧) تمام القوة النامية . ولذلك ما تصرف الطباع الفضلة من الغذاء الذى كان بها النمو عند كمال النمو إلى التوليد فيكون منها البزر والمنى . وهذه القوة ، أعنى قوة التوليد ، قد يمكن أيضا أن تفارق الغاذية ، وذلك فى آخر العمر . وأما مفارقة الغاذية فهو موت .

فقد تبين من هذا القول ما النفس الغاذية والمنمية والمولدة ، وأى آلة آلتها ، ولم(٨) كان كل واحد منها فى الجسم [١٧٥ ظ] المتنفس . فلننقل فى القوة التى تتلو هذه فى الحيوان ، وهى قوة الحس (٩) .

---

(١) ق : فاذ .
(٢) ق : مما .
(٣—٣) ق : النوع النوع .
(٤) ق : به .
(٥) ساقطة فى ق .
(٦) ق : على أنها جهة .
(٧) ق : فانها .
(٨) ق : وكم .
(٩) ق : القوة الحساسة .

القول فى القوة الحساسة

وهذه القوة بَيِّن من أمرها أنها قوة منفعلة ، إذ كانت توجد مرةً بالقوة ومرة بالفعل . وهذه القوة منها قريبة ، ومنها بعيدة . فالبعيدة كالقوة التى فى الجنين على أن يُحس ، والقريبة كقوة النائم ، والمغمض عينيه (١) على أن يحس (١)

وبيِّن مما تقدم أن ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة منسوب إلى الهيولى ، وأن خروج القوة إلى الفعل تغيرٌ أو تابع لتغير ؛ وأن كل متغير فله مغير ومحرك يعطى المتحرك شبيه (٢) ما فى جوهره . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ينبغى أن نتعرف من أمر هذه القوة أى وجود وجودها ؟ وما المحرك لها ؟ وعلى أى جهة تقبل التحريك ؟.

فنقول : أما القوة البعيدة ، وهى التى تكون فى الجنين ، فقد تبين أى وجود وجودها فى كتاب الحيوان . والمحرك لها (هو) (٣) ضرورة غير (٤) المحرك للقوة القريبة (٤) ، إذ كان بهذا تكون القوتان اثنتين . وقد تبين وجود هذا المحرك فى كتاب الحيوان .

وأما المحرك للقوة القريبة فبين من أمره أنه المحسوسات بالفعل . والذى ينبغى ها هنا (٥) أن نطلب أى وجود وجود هذه القوة ، وعلى أى جهة تقبل التحريك (٦) عن المحسوسات ، فنقول : إنه من البين مما تقدم أن القوة

(١ — ١) ساقطة فى ق .

(٢) ق : نسبة .

(٣) زيادة فى ق .

(٤ — ٤) ق : غير محرك للقوة القريبة .

(٥) م : هنا .

(٦) ق : التغيير .

تقال على[1] ثلاثة أضرب [1] : [2] أولاها [١٧٦ و] بالتقدم [2] والتحقيق القوة المنسوبة إلى الهيولى الأولى ، إذ كانت الهيولى الأولى [3] إنما الوجود لها من جهة ما هى قوة محضة ، ولذلك لم يمكن فى مثل هذه القوة أن تفارق بالحس [4] الصورة التى هى قوته أولا عليها . بل متى تعرت عن الصورة التى فيها تلبست بصورة أخرى من جنسها كالحال فى الماء والنار ، وبالجملة فى الأجسام البسائط . [5] ثم مِنْ بعد هذه القوة [5] الموجودة فى صورة [6] هذه الأجسام البسيطة على صور الأجسام المتشابهة الأجزاء .

[٧ – م] وهذه القوة هى [7] متأخرة عن تلك ، إذ كان يمكن فيها أن تفارق صورة الشىء الذى هى قوية [8] عليه بالجنس ، وهى أيضا حين [9] تقبل الكمال والفعل ليس تخلع صورتها كل الخلع ، كالحال فى القوة الموجودة فى الأجسام البسيطة . ولذلك لسنا نقول إن صور الأسطقسات موجودة بالقوة فى الجسم المتشابه الأجزاء ، على جهة ما نقول : إن الماء بالقوة هواء أو نار ، بل بنحو متوسط ، على ماتبين فى كتاب الكون والفساد .

فكأن هذه القوة الثانية يشابهها [10] فعل ما ، إذ كان السبب فى وجودها القوة الأولى مقترنة بالصورة البسيطة ، لا القوة وحدها .

ثم يتلو هذه فى المرتبة القوة الموجودة فى بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء ، كالقوة التى فى الحرارة الغريزية [١٧٦ ظ] مثلا ، أو ما يناسبها ، الموضوعة

(١ – ١) ق : ضروب .
(٢ – ٢) ق : اولها والتحقيق .
(٣) زيادة فى ق .
(٤) ق : بالجنس .
(٥ – ٥) ق : ثم من بعده القوة .
(٦) ق : صور .
(٧) ق : فهى .
(٨) ق : قوته .
(٩) ق : جنس .
(١٠) ق : مشابه .

فى النبات والحيوان للنفس الغاذية . وتفارق هـــذه القوة القوة التى فى صور الأسطقسات على الأجسام المتشابهة الأجزاء ، أن هذه القوة (١) إذا قبلت ما بالفعل لم يتغير الموضوع لهـا ضربا من التغير ، لا (٢) قليلا ولا كثيرا (٢) ولذلك كان فساد هذه ليس إلى الضد ، بل إلى العدم فقط . فكأن هذه القوة قد شابهت الفعل أكثر من تلك . ولذلك ما قيل : إن معطى الصورة المزاجية التى (لها) (٣) شأن موضوعها أن يقبل مبدأ (٤) الكمال أحد أمرين : إما نفس فى المتناسل من ذوات النفوس ، وإما حرارة الكواكب فى غير المتناسل . لكن هذه القوة إذا وجدت على كمالهـا فى النبات ، فليس يوجد فيها استعدادا لقبول صورة أخرى . وأما إذا وجدت فى الحيوان فإنه يلفى فيها استعدادا لقبول صورة أخرى ، وهى الصورة المحسوسة . وإنما عرض لها ذلك من جهة اختلاف استعداد موضوعها فى النبات والحيوان ، لا من جهة ما هى قوة غاذية . (وهذا الاستعداد الذى يوجد فى القوة الغاذية لقبول المحسوسات ، الذى هو الكمال الأول للحس ، ليس الموضوع القريب له شيئا غير النفس الغاذية ، ولا هو فى نفسه شىء غير الاستعداد الموجود فى النفس الغاذية) (٥) . وهذه القوة ، وهذا الاستعداد كأنه شىء ما بالفعل ، إلا أنه ليس على كماله الأخير . فإن الحيوان النائم قد نرى أنه ذو نفس حساسة بالفعل . ولذلك ما يشبه أرسطو هذه القوة بالقوة التى فى العالم حين لا يستعمل علمه . لكن ليس هى بالقوة من جهة ما هى بالفعل . فإن ما هى (٦) [١٧٧ و] بالقوة شىء ما ليس هو شىء (٧) ما بالفعل مما هو قوى عليه . بل إن كان شيئا ما بالفعل ، فلا من جهة ما هو قوى ، إذ كان الفعل والقوة متناقضين . لكن لمـا كانت القوة لا تعرى من الفعل ،

---

(١) ساقطة فى ق .

(٢—٢) ق : قليل ولا كثير .

(٣) ق : بها — وفى م لها ، وقد شطبها الناسخ .

(٤) ق : هذا .

(٥) هذه العبارة كلها ساقطة فى ق .

(٦) ق : هو .

(٧) ق : بشىء .

لزم أن توجد (١) إما فعلا ما غير تام ، وإما أن توجد (١) مقترنة بصورة أخرى مغايرة للصورة التى هى قوية عليها من غير أن تكون هى فى نفسها شيئا . (٢) وإذا كانت القوة ذات صورة (٢) ، فإما أن تكون الصورة التى فى الموضوع مضادة للصورة الواردة فتفسد صورة الموضوع عند ورودها ، إما فسادا تاما كالحال فى صور (٣) البسائط ، وإما فسادا ما غير محض ، كالحال فى صور البسائط عند حلول صور الأجسام المتشابهة الأجزاء فيها . وإما ألايكون بينهما مضادة أصلا ولامغايرة ، بل مناسبة تامة ، فيبقى الموضوع عند الاستكمال على حاله قبل الاستكمال . بل لايمكن وجود الاستكمال إلا أن يبقى الموضوع على حاله قبل الاستكمال : كالحال (٤) فى القوة التى فى المعلم على التعليم (٤) وهـذه (٥) القوة التى هى فعل غير تام ليس (٦) تحتاج فى وجودها إلى صورة هى موجودة إلا بالعرض ، كالحال فى النفس الغاذية مع الحسية (التى هى الكمال الأول) (٧) . وبيّن من هذا أن هذه القوة ، أعنى الكمال الأول للحس ، مباينة بالرتبة لتلك القوى التى تقدمت ، إذ كان الموضوع لها (٨) ليس صورة مزاجية بل نفس ما (٨) . ولذلك ما كان قبول هذه القوة كمالها الأخير عن المحرك لها ليس من جنس قبول القوة [٨ — م] الهيولانية التى عددنا كمالاتها عن المحركين لها . فإن المحرك هنالك (٩) إنما يعطى الهيولى صورة شبيهة بالصورة الموجودة فيه ، (١٠) وعلى الحال التى توجد فيه (١٠) .

(١ — ١) ساقطة فى ق .
(٢ — ٢) ساقطة فى ق .
(٣) فى ق : صورة .
(٤ — ٤) فى ق : كالحال فى المتعلم على التعلم .
(٥) فى ق : واما .
(٦) فى ق : فليس .
(٧) ساقطة فى ق .
(٨ — ٨) فى ق : لأنها لا يمكن أن توجد فى الموضوع الا بتوسط الغاذية فقد عرض لهـا أن تحتاج الى صـورة « ١٧٧ ظ » قبلها ، كالخبز يصير لحما بتوسط الدم .
(٩) فى ق : لها هناك .
(١٠) ساقطة فى ق .

ومثال ذلك أن النار إذا كونت نارا أخرى وصيرتها بالفعل ، فإنما (١) تعطى ذلك الموضوع صورة شبيهة بصورتها ، ويكون حال وجودها فى الهيولى هى بعينها حال(٢) الصورة الفاعلة فى هيولاها .

وأما قوة الحس فليس الأمر فيها كذلك ، فإنه ليس وجود اللون مثلا فى هذه القوة هو بعينه وجوده خارج النفس : فإن وجوده فى هيولاه خارج النفس وجود هوية منقسمة بانقسام الهيولى . وأما وجوده فى القوة الحساسة فليس بمنقسم أصلا بانقسام هيولاه . ولذلك أمكن أن يستكمل بالجسم الكبير جدا والصغير على حالة واحدة ، وبموضوع واحد ، حتى يكون مثلا الرطوبة الجليدية ، على صغرها ، تقبل نصف كرة الفلك وتؤديه إلى هذه القوة ، كما تقبل صورة الجسم الصغير جدا (٣) . ولو كان هذا الاستكمال منقسما بانقسام الهيولى ، لم يمكن ذلك فيه . فإنا نجد (٤) هذه القوة تستكمل بالمتضادين معا فى موضوع واحد ، فنحكم عليها ، كالقوة المبصرة التى تدرك السواد [١٧٨ و] والبياض معا . ولذلك يصير للمحسوسات بهذه القوة وجودٌ أشرفَ مما كان لها فى هيولاها خارج النفس . فإن معنى هذا الاستكمال ليس شيئا غير وجود معنى المحسوسات مجردا عن هيولاها ، لكن بوجه ما له نسبةٌ شخصية إلى الهيولى بها صار معنى شخصيا ، وإلا كان عقلا ، على ما سنبين بعد ، عند القول فى القوة الناطقة .

وهذا أول مرتبة من مراتب تجرد الصور الهيولانية . فهذه القوة إذن هى القوة التى من شأنها أن تستكمل بمعانى الأمور المحسوسة ، أعنى القوة (٥) الحسية من جهة ما هى معان شخصية .

---

(١) ق : فانها .
(٢) ق : حال وجود .
(٣) ساقطة فى ق .
(٤) فى ق : وأيضا فانا نجد .
(٥) ساقطة فى ق .

وبَيِّن مما قلنا إنّ مثل هذه الصورة الحسية كائنةٌ فاسدةٌ ، إذ كانت توجد بالقوة تارة ، وبالفعل تارة . وما (١) بالقوة من جهة ما هو بالقوة فهو حادث ضرورة ، إذ كانت القوة هى أخص أسباب الحدوث .

وأيضا لو كانت أزلية (٢) لكان مثلا هذا اللون موجودا قبل وجوده ، فتكون الأعراض مفارقة ، ولم يكن للمحسوسات غناء فى الإدراك حتى كان يكون الإحساس فى غيبتها وحضورها بحال واحدة . وهذا كله شنيع .

وأيضا فهى بوجه ما تُستعمل آلة جسمانية ، إذ كان الموضوع الأول لها أعنى النفس الغاذية صورة فى مادة ، ولذلك يلحقها الكمال ، ولا يتم فعلها إلا بأعضاء محدودة . فإن الإبصار إنما يكون بالعين [١٧٨ ظ] ، والسمع بالأذن .

وإذ قلنا ما هى النفس الحساسة بإطلاق ، فقد ينبغى (٣) أن نصير إلى القول فى واحدةٍ واحدة من قواها . فنقول :

إن أقدم هذه القوى وجودا بالزمان هى قوة اللمس ، ولذلك قد توجد هذه القوة معراة عن سائر الحواس ، كما يوجد ذلك فى الإسفنج البحرى ، وغير ذلك مما هو متوسط الوجود بين النبات والحيوان، ولا توجد سائر القوى(٤) معراة منها . وإنما كان ذلك كذلك لأن هذه القوة أكثر ضرورية فى وجود الحيوان من سائر قوى الحس . إذ لولا هى لكانت ستفسده الأشياء التى من خارج ، وبخاصة عند النقلة .

ثم من بعد هذه القوة قوة الذوق ، فإنها أيضا لمس ما . وأيضا فإنها القوة التى بها يختار الحيوانُ الملائمَ من الغذاء من غير الملائم .

---

(١) فى ق : وما هو .

(٢) الاعتراض هنا موجه الى أفلاطون فى القول بالمثل ، وانها أزلية مفارقة ، لها وجود مستقل سابق .

(٣) فى ق : بعد هذا .

(٤) المقصود سائر قوى الحس كالبصر والسمع والشم ، فكلها لمس كما يجىء بعد قليل .

ثم قوة الشم أيضا ، إذ كانت هذه القوة أيضا أكثر ما يستعملها الحيوان فى الاستدلال على الغذاء كالحال فى النمل والنحل .

وبالجملة فهذه القوى الثلاث (١) هى القوى الضرورية أكثر ذلك فى وجود الحيوان . وأما قوة السمع والإبصار فوجودة فى الحيوان من أجل [٩-م] الأفضل ، لا من أجل الضرورة . ولذلك كان الحيوان المعروف بالخلد (٢) لا بصر له .

ويجب قبل أن نشرع فى القول فى هذه الحواس أن نقدم من أمر المحسوسات ما يُتوصل به إلى القول فى واحدة [١٧٩ و] واحدة من هذه القوى (٣) فإنا إنما نميز أكثر ذلك فى هذا العلم ، كما قيل (٤) غير ما مرة ، من الأعرف عندنا إلى الأعرف عند الطباع (٥) . فنقول :

---

(١) القوى الثلاث هى اللمس والذوق والشم .

(٢) عن الدميرى فى حياة الحيوان : قال الجاحظ هو دويبة عمياء صماء لا تعرف ما بين يديها الا بالشم فتخرج من جحرها وهى تعلم أن لا سمع لها ولا بصر فتفتح فاها وتقف عند جحرها فيأتى الذباب فيقع على شدقها ويمر بين لحييها فتدخله جوفها بنفسها ... قال ارسطو فى كتاب النعوت : كل حيوان له عينان الا الخلد . وانما خلق كذلك لأنه ترابى جعل الله له الأرض كالماء للسمك وغذاؤه من بطنها . وليس له فى ظهرها قوة ولا نشاط . ولما لم يكن له بصر عوضه الله حدة حاسة السمع فيدرك الوطء الخفى من مسافة بعيدة ... الخ . اقول هذا الذى حكاه ابن رشد والجاحظ والدميرى عن ارسطو غير صحيح ، لأن نص ارسطو فى كتاب النفس ما يأتى « توجد جميع الاحساسات فى الحيوانات غير الناقصة او المبتورة الأجزاء ، ذلك انه يظهر ان الخلد نفسه له عيون تحت سطح 425 A 10 (Car il apparaît que même la taupe possède des yeux sous la peau) ترجمة تريكو .

(٣) ساقطة فى « م » .

(٤) ق : قيل فى .

(٥) الطباع اى الطبيعه . ويقول الكندى فى كتابه الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى : ان الوجود الانسانى وجودان : احدهما اقرب منا وابعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى منا منذ بدء نشوئنا ... والآخر اقرب من الطبيعة وابعد عنا وهو وجود العقل ... الخ » ص ٨٤ ، ٨٥ .

إن الأمور المحسوسة منها قريبة ومنها بعيدة . والقريبة معدودة فيما بالذات ، والبعيدة معدودة فيما بالعرض . والذى (١) بالذات منها ما هى خاصة بحاسة حاسة ، ومنها مشتركة لأكثر من حاسة واحدة . فالخاصة هى مثل : الألوان للبصر ، والأصوات للسمع ، والطعوم للذوق ، والروائح (٢) للشم ، والحرارة والبرودة للمس .

وأما المشتركة لأكثر من حاسة واحدة : فالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار . أما الحركة والعدد فيدركهما جميع (٣) الحواس الخمس وذلك بيّن من أمرها . وأما الشكل والمقدار فمشتركان للبصر واللمس فقط (٤) .

والغلط إنما يقع أكثر ذلك للحواس فى هذه المحسوسات المشتركة ، كمن يخيل له حين يسير فى النهر أن الشطوط تتحرك .

وأما المحسوسات بالعرض فمثل أن (٥) يحس أن هذا ميت ، وهذا حى (٥) وهذا زيد وهذا عمرو . وهذه المحسوسات الغلط فيها أكثر منه فى المشتركة . ولذلك قد يُحتاج فى تمييزها أن يستعمل فى ذلك أكثر من حاسة واحدة ، كما يستعمل ذلك الأطباء فيمن به انطباق العروق ، فإنهم قد يفصدونه مرة ، ومرة يجعلون مرآة عند أنفه ليظهر لهم فيها أثر التنفس .

---

(١) ق : والتى .

(٢) م : والرائحة .

(٣) ق : جميعا .

(٤) الكلام فى الأمور المحسوسة مأخوذ عن أرسطو الكتاب الثانى فقرة ٦ . والمقصود بالمقدار Grandeur . يقول أرسطو : ان الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار مشتركة لجميع الحواس . مثال ذلك الحركة المعينة فهى محسوسة بالاشتراك بين اللمس والبصر

C'est ainsi qu'un mouvement determiné est sensible tant au toucher qu'à la vue.

وهذا يوضح الخلاف بين أرسطو وابن رشد ، وعندنا أن مرجع الخلاف فى خطأ النقل .

(٥ — ٥) فى ق : من يحس ان هذا حى وهذا ميت .

وإذ قد [١٧٩ ظ] تبين ما هى المحسوسات الخاصة والمشتركة ، فلنبدأ أولا بالقول فى القوى التى تخص محسوسا محسوسا من المحسوسات الخاصة ، ثم نصير بعد ذلك إلى القول فى القوة التى محسوساتها مشتركة ، وهى المعروفة بالحس المشترك .

ولنبدأ على عادتهم من القول فى البصر(١) .

---

(١) ق : بالبصر .

القول فى قوة البصر

وهذه القوة هى (القوة) (١) التى من شأنها أن تقبل معانى الألوان مجردة عن الهيولى ، من جهة ما هى معان شخصية . وذلك بيّن مما تقدم ، إذ كانت تدرك المتضادين معا ، كما قلنا ، والذى بقى علينا من أمرها أن نبين كيف يكون هذا القبول ، وبأى شىء يكون ، وبالجملة جميع الأشياء التى يتقوّم بها هذا الإدراك . فنقول :

لما كانت المحسوسات بعضها مماسة للحواس ، وملاقية لها ، كمحسوسات اللمس والذوق ؛ وبعضها غير ملاقية ولا مماسة كالبصر والسمع والشم ؛ وكانت المحسوسات هى المحركة للحواس ، والمخرجة لها من القوة إلى الفعل ؛ والمحرك – كما تبين – إذا كان محركا قريبا فإنما يحرك بأن يماس المتحرك ، وإذا (٢) كان بعيدا فإنما يحركه بتوسط جسم آخر ، إما واحد ، وإما أكثر من واحد ، وذلك بأن يحرك هو الذى يليه ، ثم يحرك ذلك الآخر الذى يليه ، إلى أن ينتهى التحريك إلى الأخير . وأعنى هنا بالتحريك التغيير [١٨٠ و] على العموم سواء كان فى زمان أو لم يكن ، كالحال فى هذا التغيير . فالواجب ما احتاجت هذه الحواس الثلاث إلى متوسط به يكون قبولها للمحسوسات ، وليس بأية (٣) حالة اتفقت يكون هذا التوسط (٤) ، بل يلزم ضرورة أن يكون بحال يمكنه بها أن يقبل التحريك عن المحسوسات حتى يؤديه إلى الحواس. وليست هذه الحال شيئا أكثر من أن يكون فى نفسه عادما لهذه المعانى التى يقبلها عن المحسوسات حتى يكون لا لون لها ولا رائحة ، ويكون قبوله لها بوجه مناسب لقبول الحاسة ،

---

(١) زيادة فى ق .

(٢) م : وان .

(٣) ق : باى .

(٤) ق : المتوسط .

أعنى ألا يكون قبوله هيولانيا ، بل بضرب من التوسط بين الهيولانى والروحانى وهذا أيضا أحد [١٠ — م] ما اضطر إلى وجود المتوسط ؛ فإن الطبيعة إنما تفعل بتدريج . ولذلك كانت هذه المحسوسات إذا ألقيت على آلة الحس لم تدرك ؛ وهذه حال الماء والهواء اللذين يُدرك بتوسطهما جميع (١) المحسوسات .

(٢) فقد ظهر (٢) من هذا القول ضرورة احتياج هذه الحواس الثلاث إلى المتوسط ، وبأى صفة ينبغى أن تكون على العموم ، وأنه ليس يمكن أن يكون إبصار ولا واحد من هذه الإدراكات (٣) بالخلاء ، على ما كان يرى كثير ممن سلف من القدماء (٤) .

وينبغى أن نرجع إلى ما يخص الإبصار فنقول :

إن الجسم الذى شأنه أن يقبل اللون من جهة ما هو غير ذى لون هو الجسم المشف ، من [١٨٠ ظ] جهة ما هو مشف . وهذا القبول ضربان : إما قبول هيولانى ، كالحال فى الألوان فى هيولاها ، وإما قبول متوسط بين الهيولانى والروحانى ، كالحال فى ارتسام الألوان فى الهواء والماء . وهذا النحو من القبول هى الجهة التى فيها يخدم هذان الأسطقسان (٥) الإبصار فقط . ولهذا السبب بعينه ما كانت آلة هذا الإدراك ، وهى العين ، الغالب على أجزائها الماء والهواء . لكن هذه الأجسام المشفة يظهر من أمرها أنها إنما تقبل الألوان حين هى مشفة بالفعل ، أى مستضيئة ؛ ولذلك لايمكن أن يُبصر فى الظلام . وإنما تكون مشفة بالفعل عند حضور المضيء . فإذن إنما يتفق (٦) الإبصار

---

(١) ق : هذه .

(٢ — ٢) ساقطة فى ق .

(٣) ق : المدركات .

(٤) يشير الى ماذكره ارسطو فى كتاب النفس (٤١٩ و — ١٥) حيث يقول : « يخطىء ديمقريطس ، فى الواقع ، فى ظنه ان الفضاء المتوسط اذا أصبح خلاء فقد نرى بوضوح اى شيء ولو كان نملة فى السماء » وجاء فى تعليق تريكو على النص ما يأتى : الفضاء المتوسط عند ديمقريطس مملوء بالهواء . وليس هناك خلاء بعكس ما يظن هذا الفيلسوف .

(٥) يقصد بقوله : هذان الأسطقسان الهواء والماء .

(٦) ق : يقوم .

بهذين الأسطقسين وبالضوء . لكن أما الجهة التى بها يخدم هذان الأسطقسان هذه القوة ، فقد تبينت . وأما على أى جهة يفعل ذلك الضوء ، فقد ينبغى أن يتبين ذلك بعد أن نلخص أولا كم هى الأجسام المضيئة ، وما الضوء ، وما المستضىء . فنقول :

أما الأجسام المضيئة بالتقديم فنوعان : الجسم الإلهى (١) والنار ، إلا أن ذلك بالذات للجسم الإلهى ، وبالعرض للنار ، ولذلك لم تكن مضيئة فى مكانها .

وقد يقال المضىء أيضا بتأخير على كل ما من شأنه أن يقبل الضوء من غيره ، ثم يضىء هو فى نفسه .

وأحرى ما قيل له مضىء من هذه ما كان بحيث يجعل غيره مرئيا ، ولم يكن ضوؤه بانعكاس ، كالحال فى القمر .

وأما التى تضىء فى نفسها فقط (٢)، وليس تجعل غيرها مرئية(٢)، فككثير(٣) من الأصداف التى تضئ بالليل ، والماء الذى يظهر (٤) عن المجاديف ، وليس ماقيل فى (٥) [١٨١ و] هذه الأشياء إنها تضئ من قِبَل أن لها طبيعة نارية

---

(١) لم ينص ارسطو على طبيعة هذا الجسم ، والمقصود بالجسم الالهى : العلوى ، اذ ان العناصر عند ارسطو اربعة النار والهواء والماء والتراب ، ثم عنصر خامس يختص به عالم ما فوق القمر ، يسميه الأثير . وهو اقرب الى طبيعة النار . واشار ارسطو فى كتاب النفس (٤٢٨ و - ١٠) الى ان الاجسام المضيئة تخرج من القوة الى الفعل بتأثير النار ، او شىء شبيه بالأجسام العلوية . وقال القديس توماس الأكوينى ، وله شرح على كتاب النفس لارسطو : ان الاجسام المضيئة هى النار والأجسام العلوية .

Esse enim lucens actu et illuminativum, commune est igni et corpori coelesti.

وابن رشد يعنى بالتقديم هنا ، التقدم بالطبع ، لا التقدم بالرتبة او الزمان او العلة .

(٢ - ٢) عبارة ساقطة فى ق .

(٣) ق : فمثل كثير .

(٤) ق : يطير .

(٥) ق : عن .

بشيء ، كما حكى ذلك ثامسطيوس عن معلم الإسكندر . لأن (١) المضيء إنما يوجد فى الممتزج من جهة ماهو لون(٢) . ولذلك ليست هذه ألوانا إلا باشتراك الاسم ؛ وسنبين ذلك أكثر فى كتاب الحس والمحسوس .

وأيضا فقد يظهر من أمر هذه أنها بخلاف الألوان ، إذ كانت إنما تبصر فى الظلمة ، والألوان فى الضوء فقط ، حتى قيل إن خاصة اللون أن يحرك المشف بالفعل . والأولى بهذه أن يظن أنها تضيء من جهة أنها تقبل الانعكاس ، لأنها فى طبيعة المرئى ، وإن كان ليس يمكن أن تضيء غيرها . وعلى هذه الجهة يُرى عيون كثير من الحيوان تضيء فى الظلام . ونقول إنها (٣) يتحلل عنها فى الظلام بخار شأنه أن يعرض عنه مثل هذه الرؤية . والفحص عن هذا ليس بلائق بهذا الموضع ، فإن استقصاء القول فى هذه الأشياء هو (٤) فى كتاب الحس والمحسوس.

وأما (٥) الضوء فإنه لما كان غير جسم أصلا ، بدليل أنه يشيع بكليته فى كلية (٥) الأجسام المشفة ، ويحدث فى غير زمان ، ولم يكن فيما هذا شأنه أن يفارق ، لم يكن الضوء شيئا غير كمال المشف بما هو مشف . والمستضيء هو الذى يقبل الضوء . والضوء إنما يفعل الإضاءة فى المستضيء إذا كان منه ذا وضع محدود ، وقدر محدود . (٦) ولذلك لايضيء كل مضيء أى مستضيء اتفق ، ولا على أى بُعد اتفق ، لكن بوضع محدود وقدر محدود(٦) وهو [١٨١ ظ] بيّن أن الإضاءة من الكمالات التى ليست منقسمة(٧) [١١ـ م] بانقسام الجسم، ولا حاصلة فى زمان.

لكن إذا كان هذا كله هكذا فعلى أى جهة — ليت شعرى — يكون للضوء مدخل فى تتميم هذا الإدراك . وذلك يمكن أن يتصور على أحد وجهين :

---

(١) ق : أن .
(٢) ق : يقولون .
(٣) ق : انه .
(٤) زيادة فى ق .
(٥ — ٥) ساقطة فى ق .
(٦ — ٦) ساقطة فى م .
(٧) ق : زمن .

إما أن يكون الضوء هو الذى يعطى الجسم المتوسط الاستعداد الذى به يمكن أن يقبل الألوان فقط حتى يؤديها إلى الحاسة ، وهو الإشفاف بالفعل ، حتى يكون اللون إنما يحرك المشف ، من جهة ماهو مشف بالفعل ، وتكون الألوان على هذا موجودةً بالفعل فى الظلام ، وبالقوة محركةً للإبصار ، على جهة ما نقول فى العالم إنه (١) معلم بالقوة إذا لم يكن له متعلم (١) . أو تكون الألوان موجودة فى الظلام بالقوة الحقيقية (٢) ، حتى يكون الضوء هو المحرك لها من القوة إلى الفعل .

فنقول : إنه قد تبين فى كتاب الحس والمحسوس أن اللون هو اختلاط الجسم المشف بالفعل ، وهو النار ، مع الجسم الذى لايمكن فيه أن يستشف وهو الأرض . وإذا كان ذلك كذلك فاللون ضوء ما ، وهو يستكمل ضرورة على نحو ما يستكمل بالضوء الذى من خارج ويقوى . وقد يظهر ذلك من أنّا متى نظرنا إلى الألوان الواحدة بعينها فى الظل والشمس ، وعند مرور السحاب عليها ، وانكشافها رأيناها (٣) بأحوال مختلفة فى الزيادة والنقصان | ١٨٢ و | وذلك مما يدل على أنها تستكمل بالضوء الذى من خارج (٤) استكمالا ما (٤) . ولذلك ماقيل إن الضوء هو الفاعل للإبصار . وأيضا فمتى أنزلنا أن الضوء (٥) ليس له مدخل فى الإبصار سوى أنه يعطى المتوسط الاستعداد الذى به يقبل الألوان ، وهو الإشفاف بالفعل ، لزم أن يكون اللون — وهو مضئ ما كما قلنا — يحرك المضئ من جهة ماهو مضئ ، وذلك مستحيل .

(١ — ١) ق : يعلم بالقوة اذا لم يكن متعلما .

(٢) يقصد ابن رشد بالقوة الحقيقية اى المادية كما يقول فى صدر هذا الكتاب « وان سائر ما نقول عليه من الاجسام الموجودة بالفعل انها قوية على شيء فانما يقال فيها ذلك من جهة المادة .. » والذى حكاه أرسطو هو أن الضوء يعطى الجسم المتوسط الاستعداد ... أى على الوجه الأول .

(٣) ساقطة فى ق .

(٤ — ٤) ساقطة فى ق .

(٥) ق : « الذى من خارج ولذلك ما قيل إن » وهى عبارة زائدة .

(١) ولا نقدر أيضا أن نقول إن الألوان موجودة بالقوة المحضة فى الظلام ، وإن الضوء هو المخرج لها إلى الفعل ؛ لأنه لو كان كذلك لما أمكن أن يُبصر الشئ الواحد بعينه ووصفه وآخذ من البصر والمضىء بلونين مختلفين من صفرة الوجل وحمرة الخجل . ولذلك لسنا نقول إن اللون رؤية فقط ، بل هو شىء موجود فى ذاته ، إلا أن الضوء فيه تكميل (١).

فقد تبين من هذا القول ما هى هذه القوة ، وبأى جهة(٢) تدرك ، وكيف تدرك . وأما القول فى مدركها وهى الألوان ، فأليق المواضع بذلك هو (٣) كتاب الحس والمحسوس .

(١–١) هذه الفقرة كلها زيادة فى ق .

(٢) ق : شىء .

(٣) زيادة فى ق .

القول فى السمع

وهذه القوة (١) هى القوة التى من(١) شأنها أن تُستكمل بمعانى الآثار الحادثة فى الهواءعن مقارعة الأجسام بعضها بعضا ، المسماة أصواتا . وهذا كله بين مما تقدم .

فأما بأى شئ يكون هذا الإدراك ، وعما يكون ، والنحو الذى به يكون فنحن نقول فيه : أما الذى عنه |١٨٢ ظ | يكون، فهى مقارعة الأجسام بعضها بعضا . لكن ليس عن أى جسم (٢) اتفق يحدث الصوت ، ولا بأى قرع اتفق ، بل يُحتاج فى أن يكون (٣) القارع والمقروع كلاهما صلدان . وأن تكون حركة القارع إلى المقروع أسرع من تشذب الهواء . فإنا إذا أدنينا جسما فى غاية الصلابة من جسم آخر فى غاية من الصلابة أيضا ، برفق وتمهل ، لم يحدث عن ذلك صوت له (٤) قدر . وكذلك أيضا إن لم تكن الأجسام القارعة والمقروعة صلدة ، فإما ألايحدث صوت أصلا (٤) ، وإما إن حدث فبشدة حركة ، كما يعرض ذلك عن السياط التى يضرب بها .

وقد يعين على حدوث الصوت أشكال المقروعات ، مثل أن تكون مجوفة أوعريضة (٥) . وسنبين سبب هذا كله .

وأما ما به يكون هذا الإدراك فهو الهواء والماء (٦) . وذلك أنه قد تبين أن

(١-١) ق : هى التى .

(٢) فى نص أرسطو أن الصوف لا يحدث صوتا بعكس النحاس والأجسام المجوفة والملساء .

(٣) ساقطة فى ق .

(٤-٤) ساقطة فى ق .

(٥) عند أرسطو الأجسام المجوفة والملساء لا العريضة ، وكذلك عند ابن سينا فى الشفاء والنجاة .

(٦) هذا يخالف أرسطو إذ يقول : (يسمع الصوت فى الهواء كما يسمع فى الماء ، ولو أن ذلك أقل وضوحا . ومع ذلك فعلة الصوت ليست الهواء ولا الماء ، بل المهم هو حدوث مقارعة الأجسام الصلدة بعضها بعضا ، ومقارعتها الهواء) ٤١٩ ظ — ٢٠ ويقول روديه فى تعليقه « ليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء ، بل هو صفة فى الصوت يحملها الهواء ... فالصوت بما هو كذلك موجود قبل ملاقاته الأذن » .

هذا المحسوس هو ضرورة من المحسوسات التى تدرك بمتوسط إذ كانت غير ملاقية للحاس . إلا أن هذه (١) الجهة التى بها يخدم هذا المتوسط واحدا واحدا من هذه الحواس غير الجهة التى بها يخدم الآخر ؛ وهى كلها تجتمع (٢) فى أن هذا المتوسط يخدمها من جهة ماهو عادم للمعانى التى يقبل منها فيؤديها ، إذ هذه هى صفة للقابل(٣) ، وإن كانت تختلف جهات ذلك .

أما الجهة التى بها يخدم الإبصار فهو الإشفاف . وقد تبين ذلك . وأما الجهة التى بها يُخدم هذا الإدراك ، الذى هو السمع ، فهو سرعة قبوله للحركة ، والتشكل(٤)بها ، وأن تبقى الحركة فيه [١٨٣ و] وقد كف المحرك ، ويبقى ذلك الشكل الحادث عنها فيه زمانا ، كالحال التى تعرض للماء عندما(٥) يلقى فيه الحجر . فإن هذه الحال بعينها تعرض للهواء من القرع . وقد قيل فى غير [١٢—م] هذا الموضع كيف تكون هذه الحركة فى الماء والهواء . ولما (٦) كان المتوسط إنما يؤدى القرع بالحركة التى تعرض فيه ، وكانت كل حركة فى زمان ، كان هذا الإدراك أيضاً فى زمان ، بخلاف ماعليه الأمر فى الإبصار . ولذلك ما يسمع الرعد بعد رؤية البرق . والسبب الفاعل لهما واحد ، على ما تبين فى الآثار (٧) .

فأما العلة التى من أجلها يكون الصوت عن الأجسام الصلدة ، فإنها إذا تلاقت بسطوحها لم يتطامن بعضها عن بعض ، فيطير (٨) الهواء عنها بشدة . ولذلك ما كان منها أعرض كان صوته أعظم ، لأنه يلقى من الهواء أكثر .

---

(١) ساقطة فى ق

(٢) ساقطة فى ق

(٣) ق : القابل .

(٤) ق : التشكيل .

(٥) ق : حينما .

(٦) ق : ولو .

(٧) يقصد كتاب الآثار العلوية . أما أن السمع يتم فى زمان ، وليس البصر كذلك ، فقضية لم يذكرها أرسطو . ومن الواضح أن الرأى الخاص بالابصار يخالف ما يثبته العلم الحديث لان للضوء سرعة معروفة .

(٨) ق : فيطفو ، وقد تقرأ اللفظة السابقة يتطاحن .

وأما ذوات الأشكال المجوفة فالأمر فى ذلك بيّن ، وذلك أن الهواء يندفع من حواليها [1] مرارا كثيرة ، فيحدث هناك للصوت طول لبثٍ وتراجع [2] .

من هذا الجنس هو حدوث الصدى [3] ، وذلك أنه ليس شيئا أكثر من انعكاس الهواء عن الجسم الذى يلقاه حافظا لذلك الشكل الذى تشكل به عن [4] القرع ، حتى يحرك الهواء المنبث[5] فى الأذنين الذى هو الآلة القريبة للسمع كما [١٨٣ ظ] يقول أرسطو[6] مرة ثانية [6]. ومنزلة هذا الهواء من السمع منزلة الرطوبة الجليدية من الإبصار. ويشبه أن يكون الأمر [7]ـ على ما [7]يقول ثامسطيوس ـ أنه ليس هنا قرع إلا ويحدث عنه انعكاس ما [8] . ولولا ذلك لم يسمع الإنسان صوتَ نفسه . كما أنه ليس يحدث رؤية إلا عن انعكاس الشعاع ، ولولا ذلك لم يبصر فى الظل . لكن أليق المواضع بذكر هذه اللواحق وتفصيلها هو كتاب الحس والمحسوس .

وكذلك أيضا القول فى مائيــة التصويت الموجود للحيوان وبأى شئ وجوده ، أليق المواضع بذكره [9] هو ذلك الكتاب ، وكتاب الحيوان . وإن كان يظهر من قرب الفرق بينه وبين الأصوات التى تحدث عن الأجسام ، فإن التصويت وهو المسمى نغمة ، هو الذى يكون عن الحيوان بما هو حيوان ، وذلك إنما يكون عن تخيل ما ، وشوق ، وبآلة محدودة ، وهى آلة [10] التنفس . والدليل على أن التصويت يحدث عن قرع آلات التنفس الهواء الذى به يكون التنفس

---

(١) ق : جوانبها .
(٢) ساقطة فى م .
(٣) ق : الصوت .
(٤) ق : من .
(٥) ق : المرتب
(٦—٦) ساقطة فى ق .
(٧—٧) ق : كما .
(٨) لم يكن ابن رشد فى حاجة إلى الاحتجاج برأى ثامسطيوس ، لأن أرسطو يقول : إن الصوت كالضوء ينعكس على الدوام (٤١٩ ظ — ٣٠) .
(٩) ق : بذكرها .
(١٠) ق : وهى آلات . وفى م : وبين آلة

أنا لانقدر أن نتنفس معا ونصوت . ولكون النغمة لاتحدث إلا عن تخيل لايسمى السعال (١) نغمة . فأما الحيوانات التى تصوّت وهى غير متنفسة كالحيوان المعروف بصرار (٢) الليل أو بصرار الهواجر ، فإنما يصوت بجوفه .

فقد قلنا ماهى هذه القوة (٣) ، وما مدركها ، وبأى شىء يكون هـذا الإدراك [١٨٤ و] وكيف يكون .

---

(١) ساقطة فى ق

(٢) عن الدميرى فى حياة الحيوان : صرار الليل هو الجدجد قاله الجوهرى . وهو قفاز وفيه شبه بالجراد ، والجمع الجداجد . وقال الميدانى : الجدجد ضرب من الخنافس يصوت فى الصحارى من أول الليل إلى الصبح ، فإذا طلبه طالب لم يره ، ولذلك قالوا : أكن من جدجد .

(٣) ساقطة فى م .

القول فى الشم

وهذه القوة هى القوة التى من شأنها أن تقبل معانى الأمور المشمومة ، وهى الروائح . وليست فصول الروائح عندنا بيّنة كفصول الطعوم (١) ، وإنما نكاد أن نسميها من فصول الطعوم حتى نقول : رائحة حلوة ، ورائحة طيبة .

ويشبه أن تكون هذه الحاسة فينا أضعف منها فى كثير من الحيوان : كالنسر والنحل وما أشبههما ، من الحيوان القوى الشم . فأما ما به يكون هذا الإدراك : فهما الأسطقسان الخادمان للحاستين المتقدمتين أعنى : الماء والهواء. فإن الحيتان قد يظهر من أمرها أنها تشم . وذلك أيضا بيّن مما تقدم .

وأما على أى جهة يخدمان هذه الحاسة ، فذلك يظهر إذا تبين ما هى الرائحة فنقول :

إن الرائحة إنما توجد لذى الطعم من جهة ماهو ذو طعم ، وهو موضوعها الأول الذى هو بمنزلة السطح للون ، ولذلك يُستدل كثيرا من الرائحة على الطعوم (٢) وذلك ظاهر بالاستقراء . وقد قيل فى كتاب الحس والمحسوس : إن الطعم هو اختلاط الجوهر اليابس بالجوهر الرطب بضربٍ من النضج يعتريه . فإذا كان ذلك كذلك ، فالرائحة إنما توجد للأجسام ، (٣) من جهة ما (٣) هى ممتزجة ، وليس لكل الممتزجة ، بل لممتزجات ما . وليس كذلك اللون والصوت ، فإن لكل واحد [١٨٤ ظ] منهما وجودا فى هيولاه ، ووجودا فى المتوسط .

وأما الرائحة فإنه يلزم أن يكون وجودها فى المتوسط ، هو بعينه وجودها فى موضعها الأول (٤) ، إذ كانت (٥) ضرورة تابعة (٥) لذى الطعم . والطعم بما هو طعم

---

(١) ق : الطعام .
(٢) ق : الطعم .
(٣—٣) ق : من حيث .
(٤) ساقطة فى م .
(٥—٥) ق : تابعة ضرورة .

[١٣ — م] تابع للممتزج ؛ وما هذا شأنه فليس يقبله الماء والهواء قبولا أولا ، أعنى بذاته . ولو كان ذلك كذلك ، لكانت البسائط ذوات طعوم ، وذلك محال .

وإذا تقرر هذا ، فلم يبق وجه يخدم به هذا الإدراك المتوسط إلا بأن يحمل ما يتحلل من المشمومات من الجوهر الهوائى المناسب له حتى يوصله حاسة الشم ، كما يظهر ذلك بالحس من أمر كثير من ذوات الروائح ، أعنى : أنها إنما تشم عندما تفرك باليد ، أوتلقى فى النار . وبالجملة عندما يتولد منها مثل هذا البخار الذى شأنه أن يشم . ولذلك ماتحتاج ذوات الطعوم التى شأنها أن تشم ، فى أن تكون مشمومة بالفعل ، إلى الحرارة التى من خارج كالمسك وغيره . وبعضها ليس (١) يكتفى بذلك حتى يلقى فى النار كالعود الهندى ، وبعضها ليس (١) يشم ذلك فيه بحرارة (٢) النار ولا بحرارة الشمس (٢) للطافة جوهره بل بحرارة الليل ، كالحال فى الخيرى(٣). وتفصيل هذا فى كتاب الحس والمحسوس . ومن الدليل على أن المشموم من جنس البخار : أن المتنفس من الحيوان ، إنما يشم باستنشاق الهواء وإدخاله . وقد يشهد لذلك أن الرياح تسوق الروائح [١٨٥ و] التى تكون من ناحية مهبها(٤) ، وتعوق التى تأتى من مقابلتها .

فقد قلنا (٥) ما هى(٥) هذه القوة ،وما مدركها، وبأى جهة يكون إدراكها .

(١—١) ساقطة فى ق .

(٢—٢) ق : النهار — نقول ولعلها أصح لمقابلتها حرارة الليل .

(٣) الخيرى نبات معروف وله زهر مختلف بعضه أبيض وبعضه أصفر ، نافع فى عمل الطب . وقوة هذا النبات قوة تجلو . له زهر أصفر وأسود جيده الأصفر الزكى الرائحة [انظر المعتمد فى الأدوية المفردة للغسانى] .

(٤) ق : جهتها .

(٥—٥) م : ف

القول فى الذوق

وهذه القوة هى التى يدرك بها [1] معانى الطعوم. وقد تلخص قبل ماهى الطعوم. وهذه القوة كأنها لمس ما، إذ كانت إنما تدرك محسوسها بوضعه على آلة الحس [2]. ولذلك مايرى الإسكندر أن هذه القوة ليست تحتاج إلى متوسط على ماسيظهر من أمر اللمس. إلا أننا نجد هذه القوة التى آلتها اللسان، إنما تدرك الطعوم بتوسط الرطوبة التى فى الفم، وبخاصة الأشياء اليابسة. وذلك أنه يعرض لمن عدم هذه الرطوبة ألا يدرك الطعوم، وإن أدركها فبعسر. وكذلك يعرض لمن فسدت هذه الرطوبة فى فمه بانحرافها نحو مزاج ما أن تحدث [3] الطعوم كلها على غير كنهها. وبالجملة فيظهر أن أحد مايتقوم به إدراك هذه الحاسة [4] هو هذه الرطوبة. [5] ولذلك جعلت النغانغ دائما لتوليد هذه الرطوبة [5]، وجعل لها فيها مسلكان مفضيان إلى أصل اللسان. فمن هذه الأشياء كلها قد يظهر [6] أيضا أن هذه الحاسة إنما تدرك محسوسها بمتوسط هو [7] هذه الرطوبة. وقد صرح بذلك أبوبكر بن الصائغ فى كتابه فى النفس، وثامسطيوس.

وينبغى أن ننظر فى ذلك فنقول: إن الحاجة إلى المتوسط قد تبين فيما سلف أنها أحد [١٨٥ ظ] أمرين: إما أن يكون المتوسط هو الذى يؤدى تحريك المحسوس لآلة الحس [8]، لكون المحسوس غير مماس لها كالحال فى المحسوسات

---

(١) ساقطة فى ق.
(٢) ق: الحاسة.
(٣) ق: تجد.
(٤) ق: الحواس.
(٥—٥) ساقطة فى ق — والنغانغ جمع نغنغ، موضع بين اللهاة وشوارب الحنجور، واللحمة فى الحلق عند اللهازم (القاموس).
(٦) ق: يظن.
(٧) ق: وهى.
(٨) ق: الحاسة.

الثلاثة التى هى الألوان والأصوات والروائح . وإما أن تكون الضرورة الداعية إلى المتوسط لا فى هذا فقط ، بل وفى أن يكون وجود الصور المحسوسة فيه بضرب من التوسط بين وجودها الهيولانى المحض ، وبين وجودها فى النفس ، كالحال فى الألوان . وإذا كان هذان هما جهتا (١) ضرورة الحاجة إلى وجود (٢) المتوسط فبيّن أن الذوق ليس يحتاج إلى المتوسط بالمعنى الأول ، وهو أشهر المعانى الداعية إلى المتوسط ، إذ كان المحسوس منه يحرك آلة الحس بمماسته (٣) لها .

وأما الجهة الثانية من جهتى الحاجة إلى المتوسط ، فى إيجابها لهذه الحاسة موضع نظر . فإنه قد (٤) يظن أنه إنما يكون (٤) تصور هذا النحو من المتوسط فى الوجود للمحسوسات التى يقبلها المركب والبسيط ، كالألوان التى يقبلها الهواء بضرب من التوسط بين وجودها الهيولانى ، وبين وجودها فى النفس . وكذلك يشبه أن يكون الأمر فى الحركة التى فى الهواء ، أو الحركة التى هى فى نفس القارع والمقروع فى حاسة السمع . ولذلك ما نرى الحركتين المتضادتين فى الماء عن وقوع (٥) الحجارة فيه [١٤–م] ليس تتعاوق الدوائر الحادثة عنها .

وأما المحسوسات [١٨٦ و] التى يقبلها الجسم (٦) المركب فقط ، أعنى الممتزج ، فإما ألا يوجد لها الحاجة إلى هذا المعنى من المتوسط ، وإما إن وجد لها فبجهة أخرى (٧) . وكأن حاجة هذه إلى المتوسط مع حاجة تلك (٧) بضرب من التشكيك . ولذلك الأشبه أن نقول فى هذه الرطوبة : إنها إنما تعين على هذا الفعل من جهة أنه يعرض للمطعومات اليابسة أن ترطب بها بضرب من النضج يعتريها فى الفم . ولذلك نجد اللوك والمضغ يعين على إدراك كثير من المطعومات ، وبخاصة التى إنما ندركها بعد لبثها فى الفم . والحال فى هذه كالحال فى بعض

---

(١) ق : جهة .
(٢) ساقطة فى م .
(٣) م : بمماس .
(٤–٤) ق يظهر أنه إنما يمكن .
(٥) ق : وقع .
(٦) ساقطة فى ق .
(٧–٧) فى ق : وكأنها مع هذه .

المشمومات التى تدرك بالفرك . وكأن هذين الصنفين من المطعومات والمشمومات هى محسوسة بالقوة .

وأما المطعومات التى هى رطبة بالفعل ، فإما ألا تحتاج إلى هذه الرطوبة فى الفم ، وإما إن احتاجت ، فحاجة يسيرة . ولذلك الأوْلى أن نقول فى هذه الرطوبة : إنها من بعض آلات الإدراك للذوق ، من أن نقول إنها متوسطة ، وإن هذه الحاسة مما تحتاج إلى متوسط . ويطلق القول فى ذلك كإطلاقه فى البصر والسمع والشم . ولهذا نرى الإسكندر — فيما قال — أحفظ لوضعه ، إذ كان الأشهر من حاجة المتوسط ، إنما هو أن يكون المحسوس غير ملاق لآلة الحس . وذلك أنه لما كان الأفضل فى حفظ بقاء الحيوان ألا يحس فقط بالمحسوسات التى تماسه بل وبالمحسوسات [١٨٦ ظ] التى من خارج ، وعلى بعد منه ، ليتحرك نحوها أو عنها ، بالضرورة ما كانت الحاجة فى هذه ماسة إلى المتوسط . ولما كانت هذه الآلة إنما تدرك الطعم من جهة ما هو رطب أو مترطب ، وكان ما هو بالقوة شيئا ما واجبا فيه ألا يكون فيه بالفعل شئ من ذلك الذى هو قوى عليه ، كانت آلة هذا الإدراك يابسة . ولما كانت هذه الرطوبة التى تترطب بها المحسوسات اليابسة حتى تدركها هذه الحاسة هى كالموصل بوجه ما ، فبالواجب ما لزم فيها أيضا أن تكون غير ذات طعم فى نفسها ، وإلا لم تتأد بها الطعوم إلى الحاسة على كنهها ، كما يعرض ذلك للمرضى . وهذا (١) من فعل هذه الرطوبة أقرب ما يشبه به المتوسط . ولما كانت هذه (٢) الحاسة وحاسة الإبصار يدركان محسوساتها (٣) فى موضوعاتها الأول ، اشتركتا فى إدراك الشكل والمقدار .

فأما (٤) حاسة السمع والشم ، فلما كانت تدرك محسوساتها وقد انفصلت عن موضوعاتها الأول ، لم يوجد لهما هذا المحسوس المشترك .

---

(١) م : وهذه .

(٢) ساقطة فى م .

(٣) ق : محسوساتهما .

(٤) ق : وأما .

والقول فى هذه الأشياء (١) على الاستقصاء ، فيستدعى قولا أبسط من هذا بكثير ، لكن قولنا جرى فى هذه الأشياء (١) بحسب الأمر الضرورى فقط . وإن فسح الله تعالى(٢) فى العمر ، (٣) وجلى هذه (٣) الكرب ، فسنتكلم فى هذه الأشياء بقول أبين ، وأوضح ، وأشد استقصاء من هذا كله . لكن هذا (٤) القدر الذى كتبناه فى هذه الأشياء [١٨٧ و] هو الضرورى فى الكمال الإنسانى ، وبه تحصل أول مراتب الإنسان . وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه بحسب زماننا هذا كثير .

فقد قلنا ما هى هذه القوة ، وما آلتها ، وبأى جهة تدرك محسوسها .

وأما القول فى الطعوم وتفصيلها ، فأليق المواضع بذلك هو كتاب الحس والمحسوس .

(١—١) ساقطة فى ق .

(٢) زيادة فى ق .

(٣—٣) ق : وجلا هذا .

(٤) زيادة فى ق .

القول فى اللمس

وهذه القوة هى القوة التى من شأنها أن تستكمل بمعانى الأمور الملموسة . والملموسات (١) كما قيل (١) فى كتاب الكون والفساد إما أول ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وإما ثوان ، وهى المتولدة عن هذه كالصلابة واللين .

وهذه القوة لما كانت إنما تدرك هذه (٢) الملموسات على نحو ترتيبها (٢) فى وجودها فهى تدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أولا وبالذات ، وتدرك الكيفيات الأخر المتولدة عن هذه بتوسط هذه ؛ ولهذه العلة بعينها لزم أن تكون هذه القوة تدرك أكثر من تضاد واحد بخلاف ما عليه الأمر فى البصر والسمع وذلك [١٥ — م] أنه لما كانت إنما تدرك هذه الملموسات على نحو كنهها فى وجودها ، وكانت كل واحدة من هذه الكيفيات تقترن بها (٣) كيفية أخرى كالحرارة التى تقترن بها اليبوسة أو الرطوبة [١٨٧ ظ] كان إدراكها لهذه القوى (٤) معا . وأيضا فإن القوى المنفعلة فيها أعنى الرطوبة واليبوسة لما كانت كالهيولى للقوى الفاعلة ، أعنى الحرارة والبرودة ، والفاعلة لها كالصورة ، كان من الواجب أن تكون هذه القوى تدركها معا . ولو كان إدراك الحرارة والبرودة لقوة (٥) واحدة ، والرطوبة واليبوسة (٦) لقوة أخرى (٦) لم تدرك ولا واحدة منها (٧) هذه المتضادات على كنهها . وليس كذلك الأمر فى السمع والبصر ، فإن حاسة البصر إنما تدرك تضادا واحدا وهو الأبيض والأسود من جهة أنه ليس يقترن بذلك تضاد آخر . وكذلك الحال فى إدراك السمع الثقيل والخفيف .

(١—١) ساقطة فى م .

(٢—٢) ق : المحسوسات على نحو ترتبها .

(٣) ق : به .

(٤) ق : الكيفيات .

(٥) ق : بقوة .

(٦—٦) ق : بقوة واحدة .

(٧) ق : منهما .

وقد تدرك غير هذه الحاسة أيضا (١) أكثر من تضاد واحد ، وهى المتضادات الموضوعات لمحسوسها (٢) الأول ، كإدراك السمع الخشن والأملس الذى هو موضوع الصوت (٣) ، أو المتضادات التى توجد فى المحسوسات الأول (٣) (٤) ومثال إدراك البصر البراق (٤) والإبراق اللذين موضوعهما الأبيض والأسود . وبهذا ينحل الشك الذى يظن به أن هذه القوة أكثر من قوة واحدة إذ كانت تدرك أكثر من تضاد واحد .

وقد يظهر ذلك أيضا إذا تبين أن آلة هذه القوة واحدة ، وذلك أن أحد ما تتعدد به هذه القوى هى آلاتها ، إذ كنا نرى ضرورة أن القوة الواحدة لها آلة واحدة ، وأن هذا منعكس .

ولذلك ما ينبغى أن نفحص أولا [١٨٨ و] ما هذه الآلة ، وهل هى واحدة أو أكثر (٥) ، فإنه ليس الأمر فى ذلك بيّنا كبيانه فى الحواس الأخر ، وإن كان هذا الفحص أليق بكتاب الحيوان . فنقول :

إنه مما تبين فى ذلك الكتاب أن الأعضاء آلات (٦) للنفس . وأنها (٧) إنما اختلفت خلقها لاختلاف أفعال النفس ، حتى تكون العين مثلا (٨) إنما وجدت مركبة من ماء وهواء ، من أجل الإبصار . (٩) وهذا بيّن فى (٩) الأعضاء المركبة ، وهى التى ليس يشبه أجزاؤها بعضها بعضا .

وأما الأعضاء البسيطة ، وهى التى أجزاؤها تشبه بعضها بعضا ، فيظهر فى كثير منها أنها إنما كونت من أجل المركبة ، كاليد التى تأتلف من عظام

---

(١) ساقطة فى م .
(٢) ق : لمحسوساتها .
(٣—٣) ساقطة فى م .
(٤—٤) ق : مثل درك البصر البراق . (البراق كل شىء اجتمع فيه سواد وبياض — القاموس) .
(٥) ق : كثير .
(٦) ق : آلة .
(٧) م : ولأنها .
(٨) زائدة فى ق .
(٩—٩) ق : وهو أبين من .

وأوتار وغير ذلك . وقد يظهر أيضا (١) فى بعضها أنها إنما أوجب (٢) أن تنقسم إلى بسيط ومركب من أجل انقسام قوى النفس . وذلك أن القوى الأربعة (٣) التى تقدم ذكرها إنما توجد فى أعضاء آلية .

وأما حس اللمس فلما كان شائعا فى جميع الجسد ، ومشتركا لجميع الأعضاء ، وجب ضرورة أن يكون العضو الذى يخصه مشتركا بسيطا غير آلى .

ولما كانت أيضا هذه القوة ليس يخلو منها حيوان ، لزم ضرورة ألا يخلو حيوان من هذا العضو . وليس فى الحيوان شىء يُرى أنه بهذه الصفة غير اللحم . وذلك (٤) أنا نرى أنه العضو الذى (٤) إذا غمزنا عليه أحسسنا مع أنه مشترك لجميع الحيوان [١٨٨ ظ] . ومن هنا (٥) ينحل الشك الذى نظن به أن اللحم لعله ليس بآلة هذه القوة ، وأن منزلته منزلة المتوسط ، كما يظهر ذلك من قول ثامسطيوس ، (٦) وأرسطو فى كتاب النفس بخلاف قوله فى كتاب الحيوان(٦) فإنه كما قيل ليس فى وجود اللحم يحس بالأشياء التى تلقاه كفاية فى أنه آلــة هذا الإدراك . بل لعل الآلة تكون من داخله ، ويكون هو كالمتوسط . فإنا لو ألبسنا الحيوان جلدا ، ثم غمزناه عليه ، لوجدناه (٧) يحس . وذلك أنه إذا تُحفظ بما تبين فى كتاب الحيوان ، وما (٨) قلناه أيضا من أن آلة هذه القوة يجب أن تكون بسيطة ومشتركة لجميع الحيوان . وأضيف إلى هذا ما يظهر بالتشريح وهو أنه ليس يوجد فى جسد الحيوان عضو بهذه الصفة يرى أنه يحس غير اللحم ، تبين باضطرار أن آلة هذا الحس هى اللحم . فأما الأعصاب التى يرى جالينوس أنها آلة الحس(٩) فهى [١٦ – م] إذا(١٠) كانت ذات شكل وتجويف محسوس

---

(١) ساقطة فى م .
(٢) ق : وجدت .
(٣) م : الأربع . والمقصود بالقوى الأربعة : البصر والسمع والشم والذوق .
(٤–٤) ق : أنه العضو الذى نرى أنا .
(٥) ق : ههنا .
(٦–٦) ساقطة فى ق .
(٧) ق : وجدناه .
(٨) ق : وبما .
(٩) ساقطة فى ق .
(١٠) ق : إذ .

فى بعضها كالحال فى العروق ، فهى أقرب أن تكون آلية من(١) أن تكون بسيطة كاللحم . وأيضا فليست (٢) مشتركة لجميع الجسد . ولو كان الأمر كما ظن لما كان يحس بجميع أجزاء اللحم (٣) الذى للحيوان (٣) . لكن إذا تؤمل الأمر فيها وجد له(٤) مدخل فى وجود الحس بوجه ما. وذلك أنا إذا وضعنا مايظهر بالتشريح من أن كثيرا من الأعضاء إذا اعتل [١٨٩ و] العصب الذى يأتيها أو انقطع ، عسر حسها ؛ وأضفنا إلى هذا أن الطبيعة لاتفعل شيئا باطلا(٥)، وأن هذه الأعصاب لمكان فعل ما وانفعال ، أعنى (٦) من أفعال النفس أو انفعالاتها ، ظهر من مجموع هذا أن العصب له مدخل ما فى وجود الحس . وذلك أن استعمال طريقة الارتفاع مجردة فى استنباط أفعال هذه الأعضاء قد تبين فى علم المنطق اختلالها(٧)، على ما من عادة جالينوس أن يستعمل ذلك ، وكثير ممن سلف من المشرّحين .

لكن إن كان ولابد للعصب مدخل فى وجود الحس فعلى أى جهة — ليت شعرى — يكون ذلك ؟ فنقول :

إنه إذا تحفظ بما تبين فى كتاب الحيوان أن الموضوع الأول لهذه القوة ، ولسائر قوى (٨) الحس هى(٨) الحرارة الغريزية التى هى فى القلب بذاتها ، وفى سائر الأعضاء بما يصل إليها من الشرايين النابتة من القلب ، وأن الدماغ إنما وجد لأجل تعديل هذه الحرارة الغريزية فى آلة الحس . وذلك أنه ما كان يمكن أن تدرك هذه القوة الأشياء الخارجة عن الاعتدال إلى الكيفيات المفرطة ، إلا أن تكون آلتها فى غاية من التوسط والاعتدال ، حتى تدرك الأطراف الخارجة عنها . وهذه حال اللحم . ولذلك كلما كان اللحم أعدل(٩) ، كان أكثر حسا ،

---

(١) ق : منها .
(٢) ق : وليست .
(٣—٣) م : الحيوان .
(٤) ق : لها .
(٥) ق : باطلاق .
(٦) ساقطة فى ق .
(٧) ق : اختلاله .
(٨—٨) ق : النفس هو .
(٩) ق : قد تقرأ أغزر .

كما نرى ذلك فى حس باطن الكف . والعصب بعيد مزاجه من مزاج المتوسط ؛ ولذلك كان حسه عسيرا (١) ، إذ كان [١٨٩ ظ] باردا يابسا .

وبهذا يتبين أن الدماغ ليس هو (٢) ينبوع هذه الحاسة ، كما اعتقد جالينوس ، وإنما هو ينبوع القوة المعتدلة . وإنما احتيج(٣) فى آلة هذه الحاسة أن تكون معتدلة بين أطراف الكيفيات ، لأنه لم يتفق فيها أن تكون خلوا من المحسوسات التى تدركها ، ولا موجودة فيها بالقوة المحضة ، كما اتفق فى آلة (٤) الإبصار أن كانت خلوا من الألوان ، وكذلك لسائر القوى الأربع . وإنما كان ذلك كذلك لأن هذه الآلة إنما صارت آلة لهذا الإدراك ، من حيث هى ممتزجة ؛ والممتزج لابد فيه من وجود الكيفيات الأربع (٥) .

وأما منفعة هذا التبريد الذى للدماغ فى حاسةٍ حاسة ، فقد فحص عنه فى كتاب الحيوان .

وإذا وصفنا هذا كله هكذا ، وأضفنا إلى هذا أن العصب إنما ينبت من الدماغ لأنه شبيه بجوهره ، حصل من مجموع هذا كله أن اللحم إنما يحس بالحرارة الغريزية التى هى (٦) فيه حسا تاما إذا تعدلت حرارته بالأعصاب الواصلة إليه من الدماغ . ويشبه أن تكون هذه الأعصاب ، إنما هى موجودة فى الحيوان الكامل ، من أجل الأفضل . وإلا فالحيوان الضعيف الحرارة كالحيوان المُحرَّز وما أشبهه ، فإنه لا غنى لوجود هذه (٧) الأعصاب فيه (٧) وبخاصة فى الحيوان الذى ليس يوجد له من قوى الحس غير هذه القوة كالإسفنج البحرى وغير ذلك . ولذلك نرى كثيرا من الحيوانات التى [١٩٠ و] ليست أعضاؤها كثيرة الآلية إذا فُصلت تبقى زمانا تتحرك ، وتحس الأجزاء المقطوعة

---

(١) ق : عسرا .
(٢) زيادة فى ق .
(٣) ق : اجتمع .
(٤) ساقطة فى ق .
(٥) الكيفيات الأربع هى الحار والبارد والرطب واليابس ، وهى توازى العناصر الأربعة النار والهواء والماء والتراب .
(٦) ساقطة فى ق .
(٧–٧) ق : الأعضاء .

منها ، بخلاف الحال فى الحيوان (١) الكثير الأعضاء (١) الآلية . بل يكفى فى وجود كثير من هذه الحيوانات وجود القلب والدماغ فقط ، أو ما يتنزل منزلتهما .

وقد جمح بنا القول عما قصدنا إليه(٢) ، إذ كان الفحص عن هذه الأشياء أليق المواضع به كتاب الحيوان .

فقد تبين من هذا القول ما آلة هذه القوة .

وأما أن هذه القوة ليس(٣) تحتاج فى إدراكها إلى متوسط ، فهو(٤) بيّن مما قلنا فيما سلف ، أن المتوسط إنما احتيج إليه فى الحواس لأحد أمرين : أحدهما كون المحسوسات غير ملاقية لآلة (٥) الحس ؛ والثانى لمكان الترقى من الوجود الهيولانى إلى الوجود الروحانى [١٧ — م] إذ كانت الطبيعة إنما تصير إلى الأضداد أبدا بمتوسط . وهذه القوة من جهة أن محسوساتها إنما تحس بهـا ، وهى ملاقية لآلتها ، لم تحتج إلى متوسط بهذه الجهة . ومن جهة أيضا (٦) أن آلتها (٦) إنما تقبل هذه المحسوسات قبولا هيولانيا ، وذلك أنها تسخن وتبرد ، لم تحتج إلى متوسط بالمعنى الثانى .

فأما ما يراه ثامسطيوس ويعطيه ظاهر كلام الحكيم (٧) . من أن هذه الحاسة وإن كانت تلقى محسوساتها وتماسها ، فإنه (٨) ليس يمكن أن تماس وليس بينهما هواء أصلا ، كما ليس يمكن السمك أن يماس فى المـاء دون أن يكون [١٩٠ظ] بينهما(٩) ماء . ويجعل هذا حجة على أن هذه الحاسة قد تحتاج بوجه ما إلى المتوسط الذى من خارج . فيشبه ، إذا(١٠) كان الأمر على هذا ، ولابد

(١—١) ق : الذى أعضاؤه كثيرة .
(٢) ق : له .
(٣) ق : ليست .
(٤) ساقطة فى م .
(٥) ق : لآلات .
(٦—٦) ق أن آلتها أيضا .
(٧) المقصود بالحكيم أرسطو . وقد تكتب ثامسطيوس بالتاء .
(٨) ق : فانها .
(٩) ق : بينه .
(١٠) ق : إن .

أن يكون ذلك لاحقا لحق هذه الحاسة، لا(١) أن ذلك أحد ما يتقوم به هذا الحس.

فقد تبيّن ما هذه القوة ، وما محسوساتها ، وأى آلة آلتها ، وأنها ليست تحتاج إلى متوسط بالجهة التى تحتاج إليها الحواس الآخر .

وقد نرى مع هذا أن هذه القوة تُدرِك تضادا آخر ليس منسوبا إلى المتضادات الأربعة ، وهو الثقل والخفة (٢) . وليس ذلك شيئا أكثر من أنها تدرك التحريك المضاد للقوة المحركة الموجودة فى الحيوان . ولذلك قد (٣) يُحَسّ بالكلال والإعياء .

وقد يظن أن الثقل والخفة من المحسوسات المشتركة ، وذلك أنّا قد نحسه بتوسط إحساسنا بالحركة . والحركة ــ كما قيل ــ من المحسوسات المشتركة ، لكن من جهة أن سائر الحواس وإن كانت تدرك الثقل والخفة ، فكثيرا ما نغلط فيه ، إذ كنا نظن بالمتباطئ الحركة أنه ثقيل ، وبالسريع (٤) خلاف ذلك (٤) . وربما كان الأمر بالعكس فى ذلك ، قد نرى أنها لها مشتركة .

وأما حس اللمس فهو يدرك هذه المضادة من غير غلط لاحق (له) (٥) فى (جهة) (٦) إدراكها ، (٧) وإن كان جهة إدراكه لها (٧) بغير الجهة التى (بها) (٨) تدركها سائر الحواس . فلذلك قد نرى أيضا أنه خاص بها .

وبالجملة ليس يخلو الأمر فيه إما أن يكون [١٩١ و] من المحسوسات المشتركة لكن يكون مع هذا حاسة اللمس أصدق فى تمييزه ، أو يكون من جهة خاصا(٩) بهذه الحاسة ومن جهة مشتركا . فإن الجهة التى بها تدرك أيضا سائر

---

(١) ق : إلا .

(٢) بعد أن ذكر من قبل أن اللمس يدرك الكيفيات الأربع الحار والبارد والرطب واليابس ، عاد فقال إنه يدرك الثقل والخفة .

(٣) ساقطة فى ق .

(٤—٤) ق : أنه خفيف .

(٥) ساقطة فى م .

(٦) زيادة فى ق .

(٧—٧) ق : وكان جهة إدراكها له .

(٨) زيادة فى ق .

(٩) ق : خاصة.

الحواس الثقل والخفة . قد يدركها من تلك (١) الجهة حاسة اللمس . وقد (٢) يعرض لها الغلط فيه (٣) كما يعرض لتلك وهى السرعة والبطء .

وأما الجهة الخاصة التى منها تدرك هذه القوة المضادة ، وهى جهة إحساسها بالميل المحرك ، فليس يعرض لهـا فيه غلط أصلا . لكن هذه المضادة ، أعنى الثقل والخفة ، لمـا كانت أيضا من جهة ما مشتركة للملموسات (٤) ، فقد نرى أنه ليس ينبغى أن نجعل القوة المدركة لهـا قوة أخرى غير قوة اللمس ، حتى تكون قوة سادسة .

وأيضا فإن الآلة التى بها تدرك هذه القوة الحرارة والبرودة والثقل والخفة هى آلة واحدة . وقد قلنا : إن أحد ما تكون به القوة واحدة (٥) هى أن تكون آلتها واحدة (٥) . فأما تفرق الاتصال (٦) فليس جنسا آخر من الحس على ما يراه ابن سينا ، ولا هنا (٧) محسوسات غير هذه التى عددناها . وإنمـا تحس هذه القوة أعنى قوة اللمس الأذى اللاحق (٨) عن تفرق الاتصال بما (٨) يحدث عنه من حرارة ويبوسة تابعين (٩) لحركة الجسم الذى يفرق الاتصال . ولذلك كلما كانت الأجسام التى تفعل ذلك ألطف وأقل خشونة (١٠) ، كان تفرق الاتصال أقل حسا ، وكلما كانت أغلظ وأعسر (١٠) كان الأمر بالعكس .

---

(١) ق : هذه .
(٢) ساقطة فى م .
(٣) ق : فيها .
(٤) ساقطة فى ق .
(٥–٥) ق : هى آلتها .
(٦) « تفرق الاتصال » ما يحدث فى الأعضاء من تغير فى التركيب والهيئة على سبيل الخدش للجلد ، والجرح للحم ، والكسر أو الصدع للعظم وغير ذلك . والتئام الاتصال رجوع الأعضاء إلى حالتها الأولى (انظر الشفاء حـ ١ ص ٣٠٠ ، والقانون حـ١ ص ٧٣ . والادراك الحس عند ابن سينا لعثمان نجاتى ص ٨٠ ، ٨١)
(٧) ق : ها هنا .
(٨–٨) ق : مما .
(٩) م : التابعين .
(١٠–١٠) ساقطة فى ق .

وأبعد من هذا كله ما يراه جالينوس من أن هذه القوة إنما [١٩١ ظ] تدرك محسوساتها الخاصة بها بتوسط إدراكها تفرق الاتصال. فإن التفرق(١) ضد الاتحاد والواحد (٢) . وهذه هي من (٣) المحسوسات المشتركة (٤) ليست قوة فاعلة (٤) . ونفس التفرق ليس يحدث عنه وجع ، كما ظنه جالينوس . لكن الأمر في هذا ، كما قلناه ، بعكس ما ظنه جالينوس . وجالينوس (٥) نفسه نجده (٦) يسلم هذا المعنى في موضع آخر ، وذلك عند شرحه [١٨ — م] قول أبقراط : إنه لو كان الجسم مؤلفا من شيء واحد ، لما كان يألم عندما يغمز بشيء يفرق أجزاءه . وإذا كان ذلك كذلك ، فإذن تفرق الاتصال إنما (٧) يحس من جهة الاستحالة التي تعرض للمتصل (٨) (٩) من جهة الجسم المفرق لاتصاله (٩) ، وذلك من جهة الضربة (١٠) الموجودة فيه .

فقد قلنا : ماهي(١١)هذه القوة ، وما محسوساتها ، وبالجملة ما به تتقوم ، بأوجز ما يمكننا (١٢) .

فلنصر إلى القول في الحس المشترك .

---

(١) ق : التفريق .
(٢) ساقطة في ق .
(٣) ساقطة في ق .
(٤—٤) ساقطة في ق .
(٥) ق : وهو .
(٦) ساقطة في ق .
(٧) ق : إما .
(٨) للمركب .
(٩—٩) ساقطة في ق .
(١٠) ق : الأضداد .
(١١) زيادة في ق .
(١٢) ق : أمكننا .

القول فى الحس المشترك

وهذه القوى الخمس التى عددناها يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة . وذلك أنه لما كانت ها هنا محسوسات لها مشتركة ، فها هنا إذن لها قوة مشتركة بها تدرك المحسوسات المشتركة ، سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد ، أو لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المدركان (١) بحاسة البصر وحاسة اللمس .

وأيضا فلما كنا بالحس تدرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى [١٩٢ و] نقضى مثلا على هذه التفاحة أنها ذات لون (٢) وريح وطعم وشكل (٢) ، وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها ، وجب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة . وذلك أن القوة التى تقضى على أن هذين المحسوسين متغايران هى ضرورة قوة واحدة . فإن القول بأن القوة التى بها ندرك التغاير بين شيئين محسوسين ليست بقوة واحدة بمنزلة القول بأنى أدرك (٣) المخالفة التى بين المحسوس الذى أحسستُه أنا ، والمحسوس الذى أحسستَه أنت ، وأنا لم أحسه (٣). وهذا بيّن بنفسه .

وقد يوقف أيضا على وجود هذه القوة من فعل آخر ها هنا ليس يمكننا أن ننسبه إلى واحد من هذه (٤) الحواس الخمس . وذلك أنا نجد كل (٥) واحدة من هذه الحواس (٥) تدرك محسوساتها ، وتدرك مع هذا أنها تدرك . فهى تحس

(١) كذا فى م ، ق . والصواب المدركين .

(٢—٢) ق : وذات رائحة وطعم .

(٣—٣) ق : التغاير الذى بين المحسوس الذى أحسسته أنا أنه هو المحسوس الذى أحسسته أنت وأنا أحسه .

(٤) ساقطة فى ق .

(٥—٥) ق : واحد من هذه الخمس .

الإحساس . وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك ، إذ كانت نسبته إلى هذه القوة نسبة المحسوسات إلى حاسةٍ حاسة . ولذلك لسنا نقدر أن ننسب هذا الفعل إلى حاسة واحدة من الحواس الخمس ، وإلا لزم أن تكون المحسوسات أنفسها هى الإحساسات أنفسها . وذلك أن الموضوع مثلا للقوة الباصرة إنما هو اللون ، والموضوع لهذه القوة (هو) (١) نفس إدراك اللون . فلو كان هذا الفعل للقوة الباصرة لكان اللون هو نفس إدراكه ، وذلك محال . فإذن باضطرار ما يلزم عن هذه الأشياء كلها وجود قوة [١٩٢ ظ] مشتركة للحواس كلها ، هى من جهةٍ واحدة ، ومن جهةٍ كثير . أما كثرتها فمن جهة ما تدرك محسوسات مختلفة بآلات مختلفة ، ويتحرك عنها حركات مختلفة . وأما كونها واحدة (٢) فلأنها تدرك التغاير بين الإدراكات المختلفة (٢) . ولكونها واحدة تدرك الألوان بالعين ، والأصوات بالأذن ، والمشمومات بالأنف ، والمذوقات باللسان ، والملموسات باللحم ، وتدرك جميع هذه بذاتها وتحكم عليها ، وكذلك تدرك جميع المحسوسات المشتركة بكل واحدة من هذه الآلات ، فتدرك العدد مثلا باللسان والأذن والعين واللحم والأنف . وهى بالجملة واحدة بالموضوع كثيرة بالقول ، وواحدة بالماهية كثيرة بالآلات .

والحال فى تصور هذه القوة واحدة (٣) من جهة ، كثيرة من جهة (٤) أخرى ، كالحال فى الخطوط التى تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها . فإن هذه الخطوط كثيرة بالأطراف التى تنتهى إلى المحيط ، واحدة بالنقطة التى تجتمع أطرافها عندها وهى المركز . وكذلك هذه الحركات التى تكون عن هذه المحسوسات هى من جهة المحسوسات والآلات كثيرة ، وهى من جهة أنها تنتهى إلى قوة واحدةٍ واحدة ، وهذا المثال قد جرت (٥) به عادة المتكلمين

(١) ساقطة فى م .
(٢—٢) ق : فمن جهة أنها تقفى على تغاير المحسوسات .
(٣) ساقطة فى م .
(٤) ساقطة فى ق .
(٥) ساقطة فى م .

فى النفس من أرسطو فَمَنْ دونه (١) من المفسرين (١) أن يأخذوه فى تفهُّم [١٩٣ و] وجود هذه القوة . وهو وإن كان من جنس التعليم [١٩–م] الذى يوجد فيه فى تفهم جوهر الشىء بدل الشىء ، وذلك إما شبيه كما قيل ها هنا ، أو غير ذلك ، وهو التعليم الشعرى ، فليس ذلك بضار إذا تقدم فعرف بجوهر (٢) هذه القوة ، وعلمت (٣) الجهة التى بها وقعت المحاكاة بينهما ، وكان هذا النحو من التعليم إنما يدخل فى التعليم البرهانى فى الأشياء التى تصعب على الذهن أن يتصورها أولا بذاتها ، فيؤخذ أولا فى (٤) تفهمها بدل جوهر الشىء (٤) ، تلك الأشياء على جهة التوطئة إلى أن ينتقل الذهن من محاكى الشىء إلى الشىء بعينه . لأن (٥) المقصود من ذلك تصور الشىء بما يحاكيه فقط ، كما يقصد ذلك بذاته فى التعليم الشعرى . فأما جوهر هذه القوة ماهو ، وأى وجود وجوده (٦) ، فذلك بيِّن (٦) مما قلنا فى الحس بإطلاق . وذلك أنا قد كنا عرفنا هنالك مرتبة هذه القوة من سائر القوى الهيولانية ، وعرفنا أن قبولها للمحسوسات ليس قبولا هيولانيا . وبهذا صح (٧) لها أن تدرك المتضادات معا فى آن واحد وبقوة غير منقسمة .

فهذا هو القول فيما يخص واحدا واحدا من محسوسات (٨) هذه الحواس الخمس ، وكيف يخصها ، وفيما تشترك ، وكيف تشترك .

فأما أنه ليس يمكن أن توجد حاسة سادسة فذلك يظهر من جهات أخر (٩) : إحداها أنه لو كان ها هنا حاسة أخرى غير هذه الخمس ، لكان لها (١٠)

(١–١) ساقطة فى م .
(٢) ق : جوهر .
(٣) ق : وعلم .
(٤–٤) ق : نفسها بدل .
(٥) ق : لا أن .
(٦–٦) ق : فبين .
(٧) ق : يصح .
(٨) ساقطة فى ق .
(٩) زيادة فى ق وصوابها أخرى .
(١٠) ق : ها هنا .

محسوس آخر . وهو بيّن بالتصفح أن المحسوسات الخاصة [١٩٣ ظ] هى هذه الخمس(١) فقط . وذلك أن المحسوسات ضرورة إما أن تكون ألوانا ، أو أصواتا أو طعوماً ، أو روائح ، أو ملموسات ، (٢) أو ما يتبع (٢) هذه ، ويدرك بتوسطها ، وهى المحسوسات المشتركة . وإذا كان هذا بيّنا بنفسه ، ولم يكن هنا محسوس آخر ، فليس هنا(٣) قوة حسية أخرى . وأيضا لو كان هنا حاسة أخرى ، لكان(٤) هنا آلة أخرى ، ومتوسطات أخر ، إن فرضنا هذه الحاسة غير ملاقية لمحسوسها(٥)

وذلك أنه يظهر بالتصفح أنه لم يبق فى هذه المتوسطات جهة تخدم بهـــا محسوسا آخر غير الجهات التى سلفت ، ولا يمكن أن تدرك بآلة واحدة محسوسين مختلفين ، فإن الآلة الواحدة ــ كما قلنا ــ لمحسوس واحد . وإذا كان هذا هكذا ، لزم إن وجدت هنا حاسة أخرى أن توجد آلة أخرى فقط ، إن فرضناها ملاقية لمحسوسها ، أو آلة أخرى ومتوسط إن فرضناها غير ملاقية لمحسوسها (٦) . وإذا كان أيضا يظهر بالتأمل أنه ليس يتأتى هنا وجود آلة أخرى ولا هنا متوسط آخر ، فبيّن أنه ليس يمكن أن توجد (ها هنا) (٧) حاسة أخرى . فأما من أين يظهر أنه لايمكن أن توجد هنا آلة أخرى ولا متوسط آخر فمما تقدم . وذلك أنه ليس يوجد متوسط آخر غير المـاء والهواء وذلك أن الأرض لحساوتها لايمكن فيها [١٩٤ و] أن تكون متوسطا . والنار(٨) لايمكن أن يوجد فيها حيوان ، فضلا عن أن تكون متوسطا . وكذلك لايمكن (أيضا)(٩) أن توجد

(١) ق . الخمسة .
(٢ــ٢) ق : وإما تتبع .
(٣) ق : ها هنا ــ وفى مخطوطة القاهرة يستعمل ها هنا بدل هنا ، وهما واحد فليلاحظ .
(٤) ق : لكانت .
(٥) ق : لمحسوساتها .
(٦) ساقطة فى ق .
(٧) زيادة فى ق .
(٨) م : والثانى .
(٩) زيادة فى ق .

آلة أخرى وذلك أن كل آلة إما أن تكون مركبة من ماء كالعين ، أو هواء كالحال فى الأذنين ، أو ممتزجة على غاية الاعتدال من الأسطقسات الأربعة على ما هو عليه اللحم . فإن الآلة بوجه(١)ما يجب أن تكون(١) مناسبة للمتوسط .

وقد يظهر ذلك أيضا من أنه إن وجدت هنا حاسة(٢) أخرى ، فستوجد لحيوان آخر غير الإنسان ، فيوجد للأنقص ما ليس يوجد للأكمل . ولذلك كانت الحواس ، على القصد الأول ، من أجل القوى التى هى كمالات لها ، وبخاصة النطق ، على ما سنبين من أمره .

وقد تلخص فى كتاب الحيوان كيف نسبة الأعضاء التى توجد للحيوان — من غير أن توجد هى بأعيانها للإنسان — إلى الأعضاء التى تقوم مقامها فى الإنسان ، وأن مثل هذه الأعضاء وجودها فى الإنسان بوجه أشرف ، كالخرطوم للفيل ، والجناح للطائر . فإن اليد للإنسان(٣) أتم فعلا من هذه وأشرف ، وقد توجد تتلو هذه القوة ، أعنى قوة الحس فى الحيوان الكامل [٢٠ — م]. وهو الذى يتحرك إلى المحسوس بعد(٤)غيبته عنه ، أو يتحرك إليه(٤) قبل حضوره قوة أخرى ، وهى المدعوة بالتخيل . وينبغى أن نقول فيها (٥) :

(١—١) ساقطة فى ق .
(٢) ق : خاصة .
(٣) ق : فى الإنسان .
(٤—٤) ق : غيبته أو تحرك عنه .
(٥) ساقطة فى ق .

القول فى التخيل

وهذه القوة [١٩٤ ظ] ينبغى أن نفحص من أمرها هنا عن أشياء ، أولها عن وجودها : فإن قوما ظنوا (بها) (١) أنها القوة الحسية بعينها ؛ وقوما ظنوا (بها) (٢) أنها قوة الظن (٣) ؛ وقوما رأوا أنها مركبة منهما .

ثم هل هى من القوى التى توجد تارة قوة ، وتارة فعلا ؟ وإن كان الأمر كذلك فهى ذات هيولى (ضرورة) (٤) ، فما (٥) هى هذه الهيولى ؟ وأى مرتبة مرتبتها ؟ وما الموضوع لهذا الاستعداد والقوة ؟ وأيضا فما المحرك لها ، والمخرج من القوة إلى الفعل ؟ فنقول :

أما أن هذه القوى مغايرة للقوة الحسية فذلك يظهر عن قريب (٦) . وذلك أنهما ، وإن اتفقا فى أنهما يدركان المحسوس ، فهما يختلفان فى أن (٧) هذه القوة تحكم على المحسوسات بعد غيبتها . ولذلك كانت أتم فعلا عند سكون فعل الحواس ، كالحال فى النوم . وأما فى حال الإحساس ، فإن هذه القوة تكاد ألا يظهر لها وجود ، وإن ظهر فبعسر ما يفترق من الحس . ومن هذه الجهة يظن أن هذه القوة ليس توجد لكثير من الحيوان كالدود ، والذباب ، وذوات الأصداف . وذلك أنا نرى هذا الصنف من الحيوان لا يتحرك إلا بظهور (٨)

---

(١) ساقطة فى ق .

(٢) ساقطة فى م .

(٣) ق : النطق – نسخة مدريد أصح والغالب أن الخطأ من الناسخ .

(٤) ساقطة فى م .

(٥) ق : فاذا ما .

(٦) ق : قرب .

(٧) ساقطة فى ق .

(٨) ق : بحضور .

المحسوسات . فيشبه (١) أن يكون هذا الصنف (من الحيوان) (٢) إما ألا يوجد له تخيل أصلا ، وإما إن وُجِد فغير مفارق للمحسوس . والفحص عن هذا يكون عند النظر فى القوة [١٩٥ و] المحركة للحيوان فى المكان .

وقد تفارق هذه القوة أيضا قوة الحس ، فإنا (٣) كثيرا ما نكذب بهذه القوة ونصدق بقوة الحس ، ولاسيما (٤) فى محسوساتها الخاصة . ولذلك ما نسمى المحسوسات الكاذبة تخيلا .

وأيضا فقد يمكننا أن نركب بهذه القوة أمورا لم تحس بعد ، بل إنما أحسسناها مفردة فقط (٥) ، كتصورنا عنزأيل (٦) ، والغول ، وما أشبه ذلك من الأمور التى ليس لها وجود خارج النفس ، وإنما تفعلها هذه القوة . ويشبه أن يكون هذا من فعل هذه القوة خاصا للإنسان . وسنبين فى كتاب (٧) الحس والمحسوس الأمور التى باين (٨) الإنسان سائر الحيوان فى هذه القوى ، وحيوانا حيوانا ، والأمور التى فيها يشترك .

وأيضا فأنْ نُحِسَّ من الأمور الضرورية لنا ، وليس كذلك التخيل . بل لنا أن نتخيل الشىء وألا نتخيله . وهذا أحد (٩) ما تفارق به هذه القوة قوة (٩) الظن . وذلك أن نظن (١٠) ضرورى لنا .

وقد يفارقها أيضا من أن الظن إنما يكون أبدا مع تصديق ، وقد يكون تخيل من غير تصديق ، مثل تخيلنا أشياء لم نعلم بعد صدقها من كذبها .

---

(١) ق : ويشبه .
(٢) زيادة فى ق .
(٣) ق : من أنا .
(٤) ق : ولا نفهمها .
(٥) زيادة فى ق .
(٦) عنزأيل مثل عنقاء مغرب حيوان لا وجود له .
(٧) ساقطة فى ق .
(٨) ق : يباين بها .
(٩—٩) ق : فروق ما بين هذه القوة وقوة .
(١٠) ق : الظن .

وإذا لم تكن هذه القوة ولا واحدة من هاتين القوتين أعنى قوة الحس والظن ، فليس يمكن فيها أن تكون مركبة منهما (١) ، كما رأى ذلك بعضهم لأن المركب من الشىء إذا لم يكن على جهة الاختلاط يلزم فيه (ضرورة) (٢) أن [١٩٥ ظ] يحفظ خواص ما تركب منه .

وكذلك (٣) يظهر هنا من قرب أن هذه القوة ليست عقلا ، إذ كنا إنما نصدق أكثر ذلك بالمعقولات ، ونكذب بهذه القوة . والفرق بين التصور النطقى والتصور العقلى (٤) — وإن كان كلاهما يجتمعان فى أنا لسنا نصدق بهما أو نكذب — أن المتخيلات إنما نتصورها من حيث هى شخصية وهيولانية . ولذلك لايمكن أن نتخيل أبدا لونا إلا مع عِظَم ، وإن كان سيظهر من أمرها أنها أرفع رتب المعانى الشخصية .

وأما التصور العقلى فهو تجريد المعنى الكلى من الهيولى ، لا من حيث له نسبة شخصية هيولانية فى جوهره ، بل إن كان ولابد ، فعلى أن ذلك لاحق من لواحق الكلى ، أعنى أن يتعدد بتعدد الأشخاص ، وأن توجد له نسبة هيولانية . وسيظهر هذا على التمام ، عند القول فى القوة الناطقة .

فأما أن هذه القوة توجد تارة فعلا ، وتارة قوة ، فذلك من أمرها بيّن . وذلك أنها (٥) فى فعلها مضطرة إلى (٦) أن يتقدمها الحس ، كما سنبين من بعد . والإحساسات كما تبين قبل حادثة . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه القوة إذن هيولانية بوجه ما ، وحادثة .

وأما الموضوع لهذه القوة الذى فيه الاستعداد ، فهو الحس المشترك . بدليل أن التخيل [٢١ — م] إنما يوجد أبدا مع قوة الحس ؛ وقد يوجد الحس دون التخيل .

---

(١) ساقطة فى ق .
(٢) زيادة فى ق .
(٣) ق : ولذلك .
(٤) ق : الخيالى .
(٥) ساقدة فى م .
(٦) ساقطة فى ق .

وبالجملة يظهر من أمر [١٩٦ و] (هذه) (١) القوة الحساسة أنهـا متقدمة بالطبع على هذه القوة ، وأن نسبتها إليها نسبة الغاذية إلى الحسية . ونعنى بهذا نسبة الاستكمال الأول الذى فى القوة الخيالية إلى الاستكمال الأول الذى للقوة الحساسة . (٢) وعلى الحقيقة فالموضوع لهذين الاستعدادين أعنى الاستعداد لقبول المحسوسات ، والاستعداد لقبول المتخيلات ، هى النفس الغاذية ، إذ كان كما تبين من أمر هذه القوة أن الوجود لهـا من أول الأمر إنما هو من حيث هى فعل . والاستعدادات بما هى استعدادات إنما توجد مقترنة مع ما بالفعل (٢) . وليس بعضها موضوعا لبعض إلا على جهة التشبيه ، بمعنى أن بعضها يتقدم فى الموضوع وجود بعض .

وهكذا ينبغى أن يُفهم الأمر فى الاستعداد الخيالى مع هذا (٣) الاستعداد الحسى . وأمّا (٤) لسنا نقدر أن نقول إن الاحساسات بالفعل هى الموضوعة لهذا الاستعداد الخيالى (٥) على جهة ما نقول إن النفس الغاذية موضوعة للنفس الحسية . إذ تبين أن الاحساسات هى المحركة لهذه القوة التى تستكمل بهـا . لكن على كل (٦) حال ، فإن من الظاهر أن هذه القوة والاستعداد أكثر روحانية من الاستعداد الحسى ، إذ كان حصوله فى الرتبة الثانية ، وبعد حصول الاستعداد الحسى . وكأنه إنما ينسب إلى الهيولى بتوسط القوة الحسية .

(٧) وأيضا فإن هذه القوة (٧) انفعالها ليس عن المحسوس بالفعل من خارج النفس ، بل من الآثار الحاصلة عن المحسوسات فى القوة الحسية ، على ما سنبين بعد . وما هذا شأنه فهو أكثر روحانية .

فقد تبين من هذا القول وجود هذه (٨) القوة ، وأى هيولى هيولاها .

---

(١) زيادة فى ق .
(٢—٢) ساقطة فى ق .
(٣) زيادة فى ق .
(٤) ق : فانا .
(٥) ق : بالخيال .
(٦) ساقطة فى ق .
(٧—٧) وأيضا فان فى هذه .
(٨) ساقطة فى ق .

وما مرتبتها . ولما كان ما بالقوة – كما قيل فى غير ما موضع – إنما يصير إلى الفعل بمحرك يخرجه [١٩٦ ظ] من القوة إلى الفعل ، فما المحرك – ليت شعرى – لهذه القوة ؟

أما المحرك فى قوة الحس ، فالأمر فى ذلك بيّن ، وهى المحسوسات بالفعل .

وأما هذه القوة فلما كان استكمالها إنما هو بالمحسوسات أيضا بوجه ما ، وذلك بعد غيبتها ؛ وكان أيضا يظهر من أمرها أنها مضطرة فى أن توجد على كمالها الأخير إلى المحسوسات (١) ؛ وذلك أنا إنما يمكننا أن نتخيل الشىء بالذات ، وعلى كنهه ، بعد أن نحسه ، فلا يخلو (٢) أن يكون المحرك لها (٢) أحد أمرين :

إما المحسوسات بالفعل خارج النفس ، فتكون(٣) على هذا الوجه هذه القوة حسا ما . وذلك أنه ليس يكون فرق بينها وبين قوة الحس ، إلا أن قوة الحس تدرك المحسوسات وهى حاضرة ، وهذه تتمسك بها بعد غيبتها فقط . وإما (٤) أن يكون المحرك لهذه القوة ليست (هى) (٥) المحسوسات التى خارج النفس ، بل الآثار الباقية منها (٦) فى الحس المشترك ، (٧) فإنه قد يظهر أنه يبقى آثار ما من المحسوسات فى الحس المشترك (٧) بعد غيبتها ، ولاسيما المحسوسات القوية . ولذلك متى انصرف (٨) عنها إلى ما دونها(٩) من المحسوسات بسرعة لم يمكن أن نحسها .

وبالجملة ففى الحس المشترك قوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها . (١٠)لكن متى ما أنزلنا أن نفس(١٠)التخيل إنما هو فى وجود هذه الآثار الباقية (١١)

---

(١) ق : للمحسوسات .
(٢–٢) ق : المحرك لها من .
(٣) وتكون .
(٤) م : فاما .
(٥) زيادة فى ق .
(٦) ق : منه .
(٧–٧) زائدة فى ق .
(٨) ق : انصرفنا
(٩) ق : فوقها .
(١٠–١٠) م : لكن متى انزلنا نفس .
(١١) ق : الثابتة .

فى الحس المشترك بعد ذهاب المحسوسات [١٩٧ و] ، لا بأن تكون هـذه الآثار هى المحركة لقوة التخيل ، حتى يكون لهـا فى هيولى التخيل وجود أكثر روحانية منها فى الحس المشترك ، لزم أن نتخيل معا أشياء كثيرة مبلغ (١) عددها كمبلغ عدد (٢) الأمور التى أحسسناها .

وأيضا فما كان يمكننا (٣) أن نتخيل متى شئنا ، بل كنا نكون فى تخيل دائم . وبالجملة فكان يكون التخيل لنا من الأمور الضرورية ، كالحال فى المحسوسات . وإذا كان ذلك كذلك ، فليس السبب إذن فى تخيلنا وقتا بعد وقت إلا أنا متى شئنا نظرنا بهذه القوة إلى الآثار الباقية فى الحس المشترك . ولذلك كان فعل هذه القوة يجود بالسكون . ويختل مع حضور (٤) المحسوسات وذلك أن الحس المشترك عندنا تحضره المحسوسات بالفعل ، هو عنها أكثر ذلك متحرك فقط . فإذا غابت عنه عاد هو فحرك هذه القوة بالآثار الباقية فيه من المحسوسات [٢٢ – م] ولذلك كان فعل هذه القوة مع النوم أكثر ، فالمحسوسات إذن تحرك الحس المشترك ، والآثار الحاصلة عنها فى الحس المشترك تحرك هذه القوة ، أعنى قوة التخيل ، على مثال (٥) ما تتحرك الأشياء بعضها عن بعض . إلا أن لهذه القوة فى تلك الآثار تركيبا وتفصيلا ، ولذلك كانت فاعلة بوجه (ما) (٦) ، منفعلة بآخر .

ومن هنا [١٩٧ ظ] يظهر أن هذه القوة – كما قلنا – أكثر روحانية من الحس المشترك (٧) ، لكنها مع ذلك من جنس الحس ، إذ كان المحرك لها شخصيا . والقابل إنما يقبل شبيه ما يعطيه المحرك ، والمحرك إنما يعطى شبيه

---

(١) ق : يبلغ

(٢) ق : هذه .

(٣) ق : ممكنا .

(٤) ق : حصول .

(٥) ق : مثل .

(٦) زيادة فى ق .

(٧) زيادة فى ق .

ما فى جوهره . فأما المحرك الذى يوجد عنه الكلى ، فهو أرفع رتبة من هذا ، إذ كان تحريكه غير متناه ، على ما سنبين بعد .

فأما أن هذه القوة من قوى النفس كائنة فاسدة ، فهو بيّن من أنها توجد بالقوة أولا ، ثم توجد بالفعل . (١) والقوة كما قلنا غير ما مرة هى أخص أسباب الحدوث ، والحادث كما قيل فاسد ضرورة (١) .

وأيضا فإن استكمالها إنما هو بالآثار الباقية فى الحس المشترك عن المحسوسات وهذه الآثار ضرورة حادثة عن المحسوسات ، فهى إذن حادثة .

وأيضا فإن الاستعداد الأول لهذه القوة هو موجود — كما قلنا — فى النفس الغاذية بتوسط الاستكمال (٢) الأول للحس ، وكلاهما حادثان ، فالاستكمال (٣) الأول إذن (٤) لهذه القوة حادث .

فقد تبين من هذا القول وجود هذه القوة ، وأى هيولى هيولاها ، وما مرتبتها ، وما المحرك لها . وتبين مع هذا من أمرها أنها كائنة فاسدة .

فأما لِمَ وجدت هذه القوة فى الحيوان ، فذلك من أجل الشوق الذى تكون عنه إذا اقترن إلى هذه القوة الحركة فى المكان . وذلك أن بقوة التخيل ، مقترنا بهذا الشوق ، يتحرك الحيوان إلى طلب الملذ ، وينفر عن الضار (٥) . وسنتكلم فى هذا [١٩٨ و] على التفصيل عند القول فى القوة المحركة للحيوان .

وإذ قد فرغنا من القول فى هذه القوة ، فلنقل فى القوة الناطقة ، إذ كانت هى التى يظهر من أمرها أنها تلى هذه القوة فى المرتبة . وذلك أن الحيوان ليس يمكن أن توجد فيه قوة أرفع من هذه ، أعنى المتخيلة ، إلا فى الإنسان ، وهى القوة الناطقة .

(١—١) ساقطة فى ق .
(٢) ق : الاستعداد .
(٣) ق : الاستعداد .
(٤) ساقطة فى ق .
(٥) ق : الضد .

القول فى القوة الناطقة

إنه لما كان العلم بالشىء إنما يحصل على التمام — كما قيل فى غير ما موضع — بأن يُتقدم أولا فيعلم وجود الشىء إن لم يكن بيّنا بنفسه، ثم يطلب تفهم جوهره وماهيته بالأشياء التى بها قوامه، ثم يطلب بعد ذلك معرفة الأمور التى قوامها بذلك الشىء، وهى اللواحق الذاتية له (١) والأعراض، فقد ينبغى أن نفحص عن هذه الأشياء بأعيانها فى هذه القوة، فنبتدئ أولا فنرشد إلى الجهة التى بها (٢) يقع اليقين بوجود هذه القوة، ومباينتها لسائر القوى التى تقدمت. ثم نفحص عن أمرها هل هى قوة تارة، وفعل (٣) تارة، أم هى فعل دائما على ما يرى كثير من الناس؛ وأنها إنما تتعطل أفعالها فى الصبا لأنها مغمورة بالرطوبة؛ أم بعضها قوة وبعضها فعل. فإن هذا أهم شىء نفحص عنه من أمرها (٤). وهو المعنى الذى فيه اختلف القدماء كثيرا. ومن هنا يوقف على ما هو أكثر ذلك متشوق من أمرها (٤) أعنى هل هى أزلية أم حادثة فاسدة، أم هى مركبة من شىء أزلى وشىء (٥) حادث؛ وإن كانت تارة قوة وتارة فعلا، فهى ذات هيولى ضرورة، فما هذه الهيولى، [١٩٨ ظ] وما مرتبتها، وما الموضوع لهذا الاستعداد والقوة؛ فإن القوة مما لا تفارق. وهل ذلك جسم أو نفس أو عقل. وأيضا ما المحرك لهذه القوة، والمخرج لها إلى الفعل وإلى أى مقدار من التحريك ينتهى إليه بالذات فعل هذا المحرك فينا (٦). فإنا بذلك نقف على كمالها الأقصى.

---

(١) ساقطة فى ق.
(٢) ساقطة فى ق.
(٣) فى الأصل فعلا.
(٤—٤) ساقطة فى ق.
(٥) ساقطة فى ق.
(٦) ق: فيها.

فإنه من الظاهر أنه ليست فينا هذه القوة أولا – معشر الناس – على كمالها الأخير ، وأنها فى تزيد دائم ؛ لكن ليس يمكن أن يمر الأمر فيها (١) إلى غير نهاية ، فإن الطباع تأبى ذلك .

فهذه هى جميع المطالب التى ينبغى أن نفحص عنها من آمر هذه القوة ، فإن بمعرفتها (٢) تحصل لنا معرفتها على التمام [٢٣ – م] .

والأمور التى نأخذها مقدمات فى بيان هذه الأشياء هى أحد أمرين : إما نتائج أقيسة قد (٣) تبينت فيما سلف من هذا العلم ، وإما أمور يقينية (٤) بأنفسها ها هنا ، وإما (٥) أن تكون الأقاويل المستعملة فى ذلك مؤلفة من هذين الصنفين من المقدمات. وسنرشد إلى صنفٍ صنف منها عندما نستعمله ، فنقول :

إنه من البين – مما قيل فى مواضع كثيرة – أن المعانى المدركة صنفان : إما كلى ، وإما شخصى ، وأن هذين المعنيين فى غاية التباين . وذلك أن الكلى هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى ، (٦) والإدراك الشخصى (٦) هو إدراك المعنى فى هيولى . وإذا كان ذلك كذلك ، فالقوة التى تدرك هذين المعنيين هى [١٩٩ و] ضرورة متباينة .

وقد تبين فيما تقدم أن الحس والتخيل إنما يدركان المعانى فى هيولى ، وإن لم يقبلاها قبولا هيولانيا ، على ما تقدم . ولذلك لسنا نقدر أن نتخيل اللون مجردا من العظم (٧) والشكل ، فضلا عن أن نحسه .

وبالجملة لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى ، وإنما ندركها فى هيولى ، وهى الجهة التى بها تشخصت .

وإدراك المعنى الكلى والماهية بخلاف ذلك ، فإنا نجرده من الهيولى تجريدا . وأكثر ما يتبين ذلك فى الأمور البعيدة من الهيولى كالخط والنقطة . فهذه القوة

---

(١) ساقطة فى ق .
(٢) ق : بمعرفة جميعها.
(٣) ساقطة فى ق .
(٤) ق : بينة .
(٥) ساقطة فى م .
(٦–٦) ق : وإدراك الشخص .
(٧) ق : الطعم .

إذن (١) التى من شأنها أن تدرك المعنى مجردا من الهيولى ، هى ضرورة قوة أخرى غير القوى التى تقدمت .

وبيّن أن فعل هذه القوة ليس هو أن تدرك المعنى مجردا من الهيولى فقط ، بل وأن تركب بعضها إلى بعض ، وتحكم ببعضها على بعض . (٢) وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط (٢) . والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصورا ، والثانى تصديقا . وهو من الظاهر هنا أن بالواجب انقسمت قوى النفس هذا الانقسام لانقسام المعانى المدركة . وأنه ليس (يمكن أن) (٣) يوجد هنا قوة أخرى للحيوان نافعة فى وجوده غير هذه القوى . وذلك أنه لما كانت سلامته إنما هى أن يتحرك عن المحسوسات أو إلى المحسوسات ، والمحسوسات (٤) إما حاضرة وإما غائبة ، فبالواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة [١٩٩ ظ] التخيل فقط ، إذ كان ليس هنا جهة ما فى المحسوس يحتاج الحيوان إلى إدراكها (٥) غير هذين المعنيين . ولذلك لم تكن هنا قوة أخرى تدرك المعنى المحسوس غير (٦) هاتين القوتين (٧) ، أو ما يخدمهما . ولما كان أيضا بعض الحيوان ، (٨) وهو الإنسان (٨) ، ليس يمكن (فيه) (٩) وجوده بهاتين القوتين فقط ، بل وبأن تكون له قوة يدرك بها المعانى مجردة من الهيولى ، ويركب بعضها إلى بعض ، ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة (ومهن) (١٠) هى نافعة فى وجوده ، وذلك إما من جهة الاضطرار (فيه) (١١) ، وإما من جهة الأفضل ، فالواجب ما جُعِلت فى الإنسان هذه القوة ، أعنى قوة النطق .

---

(١) ساقطة فى ق .
(٢—٢) ساقطة فى ق .
(٣) زيادة فى ق .
(٤) ساقطة فى ق .
(٥) ق : إدراكه .
(٦) ق : عن .
(٧) ساقطة فى م .
(٨—٨) ساقطة فى ق .
(٩) زيادة فى ق .
(١٠) زائدة فى ق .
(١١) زيادة فى ق .

ولم تقتصر الطبيعة على هذا فقط ، أعنى أن تعطيه مبادئ الفكرة المعينة فى العمل ، بل ويظهر أنها أعطته مبادئ أخر ليست معدة نحو العمل أصلا ، ولاهى[1] نافعة فى وجوده المحسوس لانفعا ضروريا ، ولكن من جهة الأفضل : وهى مبادئ العلوم النظرية . وإذا كان ذلك كذلك ، فإنما وُجِدت هذه القوة من جهة (الوجود) [2] الأفضل مطلقا ، لاالأفضل فى وجوده المحسوس .

ومن هنا يظهر أن هذه القوة تنقسم أولا إلى قسمين : أحدهما يسمى[3] العقل العملى ، والآخر النظرى .وكان هذا الانقسام عارضا لها بالواجب ، لانقسام مدركاتها . [٢٠٠ و] وذلك أن إحداهما إنما فعلها واستكمالها بمعان صناعية ممكنة ، والثانية بمعان ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا .

وإذ قد تبين أن [4] وجود هذه القوة مغايرة لسائر القوى التى عددناها ، وتبين أيضا [5] مع هذا أنها تنقسم قسمين ، فقد ينبغى أن ننظر بعد ذلك فى الأمور المطلوبة ، التى عددناها فى كل واحد منهما ، وإن كانت أكثرها مشتركة لهما .

ونبتدئ أولا [6] بالقول فى القوة [6] العملية ، فإن الأمر فى ذلك أسهل ، وليس فيه كبير نزاع . وأيضا [٢٤ م] فهذه القوة هى القوة المشتركة لجميع الأناسى التى لا [7] يخلو إنسان منها ، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر .

وأما القوة الثانية [8] فيظهر من أمرها أنها إلهية جدا ، وأنها إنما توجد فى بعض الناس ، وهم المقصودون أولا بالعناية فى هذا النوع ، فنقول :

أما [9] أن هذه المعقولات العملية ، سواء كانت معقولات قوى أو مهن

---

(١) م : وهى .
(٢) زيادة فى ق .
(٣) ساقطة فى م .
(٤) زيادة فى ق .
(٥) ساقطة فى ق .
(٦—٦) ق : بالقوة .
(٧) ساقطة فى ق .
(٨) يريد العقل النظرى .
(٩) ساقطة فى ق .

حادثة وموجودة فينا أولا بالقوة ، وثانيا (١) بالفعل ، فذلك من أمرها بين . فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة (لنا) (٢) منها ، إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانيا . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه المعقولات إذن مضطرة فى وجودها إلى الحس والتخيل ، فهى ضرورةً حادثةٌ بحدوثها ، وفاسدة (٣) بفساد التخيل .

فأما هل تنزل الخيالات منزلة الموضوع لهذه القوة ، أو منزلة المحرك على ماهو عليه الأمر فى البقايا التى [٢٠٠ ظ] فى الحس المشترك من المحسوسات مع القوة المتخيلة ، فقد يظهر أن منزلتها منه ليست منزلة الموضوع . وذلك أن (٤) المعنى المتخيل (٤) هو المعنى المعقول بنفسه ، فهو بمنزلة المحرك ، إلا أنه ليس كافيا (٥) فى ذلك ، لأن الكلى مباين بالوجود للتخيل . ولوكانت الخيالات هى المحركة له فقط ، لكان ضرورة من نوعها كالحال فى المحسوس والمتخيل . وسنبين هذا أكثر عند القول فى العقل النظرى . وهناك نقول (٦) فى وجود هذا المحرك وماهو . وإذا لم تكن الخيالات هى المحركة فقط لهذه القوة (٧) ، وكانت أحـــد مايتم به إدراك الكلى ، فهى بجهة ما (٨) كالموضوع للكلى ، إذ كانت بالاستعداد والقوة الكلى (٨) ،وهو مرتبط بها . وبهذا الاستعداد تباين النفسُ المتخيلة من الإنسان النفسَ المتخيلة من الحيوان ، كما تباين النفس الغاذية فى الحيوان النفس الغاذية فى النبات ، بالاستعداد الذى فى الغاذية الحيوانية لقبول الحس .

---

(١) ق : ثم ثانيا .

(٢) زيادة فى ق .

(٣) ق : وفسادها .

(٤—٤) ق : الكلى — وقوله المعنى المتخيل أصح لأن سياق الكلام يقتضى ذلك .

(٥) ق : بكاف .

(٦) ساقطة فى ق .

(٧) ساقطة فى م .

(٨—٨) ق : تشبه الموضوع . إذ كانت بالقوة والاستعداد الكلى .

وهـذا الاستعداد ليس بشىء أصلا أكثر من التهيؤ لقبول المعقولات [(١)] [(٢)] بخلاف الأمر فى قوة الحس [(٢)] .

وإذا كان هـذا كله كما قلنا ، فظاهر من أمر هذه المعقولات أنهـا كائنة فاسدة ، وهذا مما لم يختلف أحد من المشائين فيه . وذلك أنه يظهر أن هذه الخيالات ليست موضوعة [(٣)] بجهة ما [(٣)] لهذه القوة ، بل كمال هذه القوة وفعلها ، إنما هو فى أن يوجد صورا خيالية بالفكر [(٤)] والاستنباط [٢٠١ و] يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة . ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة ، لكان وجودها عبثا وباطلا . وهذا النوع من الصور الخيالية قد يوجد لكثير من الحيوان ، كالتسديس الذى يوجد للنحل ، والحياكة التى توجد للعناكب . لكن الفرق بينهما أنها فى الإنسان حاصلة عن الفكر والاستنباط ، وهى فى الحيوان حاصلة عن الطبع ، ولذلك لايوجد متصرفا فيها ، بل إنما يدرك منها حيوان حيوان صورا ما محدودة ، وهى الضرورية فى بقائه . ومن هنا ظن قوم أن الحيوان قد يعقل .

وبهذه القوة يحب الإنسان ويبغض ، ويعاشر ويصاحب ؛ وبالجملة عنها توجد الفضائل الشكلية . وذلك أن وجود هذه الفضائل [(٥)] ليست شيئا أكثر من وجود الخيالات التى عنها نتحرك إلى هذه الأفعال ، على غاية الصواب وذلك أن يشجع مثلا فى الموضع الذى يجب ، وبالمقدار الذى يجب ، [(٦)] والوقت الذى يجب [(٦)] وما يوجد من هذه الفضائل فى الحيوان ، كالشجاعة فى الأسد ، والقناعة فى الديك ، فهى مقولة بنوع من التشكيك مع الفضائل الإنسانية . وذلك أنها طبيعة [(٧)] للحيوان ، ولذلك كثيرا مايفعلها فى الموضع الذى لاينبغى . والعقل

---

(١) ق : المعقول .
(٢–٢) ساقطة فى ق .
(٣–٣) ق : فقط .
(٤) م : بالفكرة
(٥) ق : الخصائص .
(٦–٦) ساقطة فى م .
(٧) ق : طبيعية .

الذى يذكره أرسطو فى السادسة من نيقوماخيا هو أيضا منسوب لهذه القوة بوجه ما . فهذا هو القول فى العقل العملى .

وأما القول فى النظرى ، فهو مما يستدعى [٢٠١ ظ] بيانا أكثر ، وقد اختلف فيه المشاءون من لدن أفلاطون (١) إلى هلم جرا(٢) ، ونحن نفحص عن ذلك بحسب طاقتنا ، (٣) وبحسب المعونة [٢٥ — م] الواقعة فى ذلك ممن تقدم (٣) فنقول :

إن أول ما ينبغى أن ننظر فيه من أمر هذه المعقولات النظرية هل هى دائما فعل ؟ أم توجد أولا بالقوة ، ثم (توجد) (٤) ثانيا بالفعل ، فتكون (٥) بوجه ما (٥) هيولانية ؟ فإن القول بأن بعضها يوجد دائما فعلا ، وبعضها قوة ، قول بين السقوط بنفسه ، فإن الصور ليس تنقسم بذاتها ، ولا بعضها موضوعة لبعضها . (٧) وإنما يوجد هذا للصور (٧) من جهة الهيولى ، أعنى من جهة ما هى شخصية . وهذا بين عند من ارتاض أدنى ارتياض فى هذا العلم . والسبيل إلى ذلك — كما قلنا من (٨) أول هذا الكتاب — أن ننظر هل اتصالها بنا اتصال شبيه باتصال الأمور المفارقة بالمواد ، كما يقال فى العقل الفعال (٩) إنه يتصل بنا فى حين (١٠) الاستفادة ، حتى تكون هذه المعقولات لافرق بين وجودها لنا

---

(١) المشاءون هم أتباع أرسطو ، فكيف يعد أفلاطون من المشائين ؟ وهذا خطأ وقع فيه العرب عن الفارابى حيث زعم فى رسالة أسماء الفرق التى كانت فى الفلسفة أن المشائين هم أصحاب أرسطو وأفلاطون . (أنظر الفارابى : مبادىء الفلسفة القديمة ص ٥ — المكتبة السلفية ١٩١٠) .

(٢) ساقطة فى م

(٣—٣) ساقطة فى ق .

(٤) زيادة فى ق .

(٥—٥) م : توجد .

(٦) ق : موضوع .

(٧—٧) ق : ولا توجد هذه الصور

(٨) ق : فى .

(٩) ساقطة فى م .

(١٠) ق : حال .

منذ الصبا ، وعند الكهولة ، فى كونها موجودة بالفعل ، إلا أنها كانت فى الصبا مغمورة بالرطوبة .

وبالجملة فلا بد أن نقول: إنه كانت فينا حالة تعوقنا عن إدراكها ، فلما حصل الموضوع القابل لها على استعداده الأخير ، ظهرت فيه هذه المعقولات وأدركها . وعلى هذا ليس تحتاج فى أن تحصل لنا معقولات إلى محرك من جنسها أعنى أن تكون عقلا . بل إن كان ولابد فبالعرض ، مثل أن الذى يزيل الصدأ (١) عن المرآة يكون بوجه ما سببا لارتسام [٢٠٢ و] الصور فيها .

ولا يكون أيضا قولنا فيها إنها موجودة لنا بالقوة منذ الصبا على معنى القوى (٢) الهيولانية ، بل بوجه مستعار يشبه المعنى الذى يطلق اسم القوة عليه أصحاب الكمون . أو نقول إن اتصال هذه المعقولات بنا اتصال هيولانى ، وهو اتصال الصور بالمواد . والوقوف على ذلك يكون من هذه الجهة ، وذلك بأن تحصى الأمور الذاتية للصور الهيولانية ، بما هى هيولانية ، ثم يتأمل هل تتصف هذه المعقولات ببعضها أم لا ؟ فنقول :

إنه قد ظهر مما تقدم أن للصور الهيولانية مراتب . والقوى أيضا والاستعدادات مترتبة (٣) بترتيبها . (٤) فإن أول (٤) نوع من أنواع الصور الهيولانية هى صور البسائط التى الموضوع لها المادة الأولى ، وهى الثقل والخفة . ثم بعد هذه صور الأجسام المتشابهة الأجزاء ، ثم النفس الغاذية ، ثم الحساسة ، ثم المتخيلة . وكل واحدة من هذه الصور ، إذا تؤملت ، وجد لها أشياء تعمها ، وتشترك فيها ، من جهة ما هى هيولانية بإطلاق ؛ وأشياء تخص واحدة واحدة منها أو أكثر من واحدة ، من جهة ما هى هيولانية ما .

---

(١) ق : الستر .

(٢) م : القول .

(٣) ق : مرتبة .

(٤–٤) ق : فأول .

فما يخص الصور البسيطة أن الهيولى لاتعرى فيها من إحدى الصورتين المتقابلتين كالبارد والحار ، والرطب واليابس . ومما تشترك فيه الصور البسيطة ، وصور المتشابهة الأجزاء ، أنها منقسمة بانقسام موضوعاتها . وحصولها فيها تغير حقيقى ، وقد تشاركها الصورة الغاذية [٢٠٢ ظ] فى هذين المعنيين ، وإن كانت تباينها فى نفس وجودها . ولقرب هذه النفس من الصورة المزاجية ، ظُنَّ بها أنها مزاج . وتخص الصورة الحسية أنها منقسمة (١) بانقسام الهيولى (٢) بالمعنى الذى به تنقسم الصور المزاجية (٢) ، ولذلك أمكن فيها أن تقبل المتضادين معا ، والصغير والكبير على حالة واحدة . وتشترك مع النفس الغاذية فى أنها تستعمل آلة آلية (جسمانية) (٣) ، ويخص النفس المتخيلة أنها لاتحتاج فى فعلها إلى آلة آلية . ويعم هذه الصور الهيولانية على مراتبها وتفاوتها ، من جهة ما هى هيولانية مطلقة ، أمران اثنان : أحدهما أن وجودها إنما يكون تابعا لتغير بالذات ، وذلك إما قريب وإما (٤) بعيد ، كالحال فى الصور المزاجية وفى النفسانية التى تقدم ذكرها ؛ والثانى أن تكون متعدده بالذات بتعدد الموضوع ، ومتكثرة بتكثره . فإن بهاتين الصفتين يصح عليهما معنى الحدوث ، وإلا لم يكن هنالك كون أصلا . وقد أطلنا فى (٥) هذا فى أول (هذا) (٦) الكتاب .

وهذا المعنى : من تعدد النفوس بتعدد موضوعاتها هو الذى ذهب على القائلين بالتناسخ .

وقد يوجد للصور الهيولانية بما هى هيولانية أمر ثالث ، وهو أنها مركبة من شىء يجرى منها مجرى الصورة ، وشىء يجرى منها مجرى المادة . ويعم الصور الهيولانية أمر رابع ، وهو أن المعقول عنها غير الموجود .

---

(١) ق : غير منقسمة — وظاهر المعنى أن الصورة الحسية تنقسم بانقسام الهيولى لا أنها غير منقسمة كما يذكر مخطوط القاهرة .

(٢—٢) ساقطة فى ق .

(٣) زيادة فى ق .

(٤) ق : أو .

(٥) ساقطة فى م .

(٦) زيادة فى ق .

فهذه جميع المحمولات الذاتية التى توجد [٢٦ – م] للصور الهيولانية من جهة ما تعم ، ومن جهة ما تخص [١] .

فإذا نحن تأملنا المعقولات وجدنا [٢٠٣ و] لها أشياء تخصها كثيرة ، يظهر[٢] بها ظهورا كثيرا مباينتها بالوجود لسائر الصور النفسانية . ومن هذه الأشياء ظن بها أنها موجودة بالفعل دائما ، وأنها[٣] وغير متكونة . فإن كل متكون فاسد ، إذ كان ذا هيولى . لكن من البين أن هذه الأحوال التى تخصها ليست بكافية فى الوقوف على أنها ليست هيولانية دون أحد أمرين : وذلك إما [٤] بأن يلفى جميع الأمور الخاصة بالصور الهيولانية بما هى هيولانية مسلوبة عنها ، وإما أن [٥] تقف على أن بعض [٥] الأشياء التى تخصها مما تخص الأمور المفارقة . وهذا بين بنفسه لمن زاول صناعة المنطق .

ونحن فلنعدد الأمور الخاصة بهذه المعقولات ، ونتأمل هل واحد منها مما[٦] يخص الأمور المفارقة أم لا ، وإن كان ليس بخاص [٧] ، فهل يوجد لها مع هذه الأمور العامة للصور الهيولانية بما هى هيولانية أم ليس يوجد ؟ فنقول :

إنه قد يظهر من أمر وجود صور المعقولات للإنسان أنها فيه على نحو مباين لوجود سائر الصور النفسانية فيه ، [٨] إذ كانت هذه [٨] الصور وجودها فى موضوعها المشار إليه غير وجودها المعقول ، وذلك أنها واحدة من حيث هى معقولة ، ومتكثرة من حيث هى شخصية وفى هيولى .

وأما صور المعقولات فقد يظن أن وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه ، وإن كان المعقول فيها غير الموجود ، فعلى[٩] جهة هى[٩] غير الجهة

---

(١) الفقرة السابقة متأخرة فى مخطوط مدريد ، جاءت فى الترتيب بعد الفقرة السابقة.
(٢) ق : ويظهر .
(٣) زيادة فى ق .
(٤) زيادة فى ق .
(٥–٥) ق : تكون .
(٦) زيادة فى ق .
(٧) ق : يخص .
(٨–٨) ق : وأن سائر .
(٩–٩) ساقطة فى ق .

التى بها نقول فى سائر الصور إن الموجود [٢٠٣ ظ] منها غير المعقول . إلا أنه إن كان المعقول منها غير الموجود على أى جهة كان ، فهى كائنة فاسدة ، وإن كان المعقول منها هو الموجود فهى ضرورة مفارقة ، أو فيها شىء يفارق (١) . إلا أنه ليس يلزم من وضعنا أن المعقول يخالف الموجود بجهة غير الجهة التى بها يخالف المعقول من سائر الصور الموجود منها أن تكون مفارقة إذ كان لم يتبين من هذا القول أنه ليس لها نسبة خاصة إلى الهيولى، بل إنما يتبين من ذلك أنه إن كان لها نسبة فهى غير النسبة التى لتلك الصور . (٢) ولعل تلك النسبة تخص بعض الصور الهيولانية (٢) .

ومما تباين أيضا فيه هذه المعقولات سائر الصور النفسانية أن إدراكها غير متناه، على ما تبين من أمر الكلى ، وسائر القوى إدراكها متناه . وقد ظن أيضا من هذا أنها غير هيولانية أصلا ، وليس فى هذا كفاية فى أنها أيضا مفارقة بالكل ، إذ كان التصور للقوة الناطقة غير الحكم والتصديق ، لكونهما فعلين متباينين . وذلك أن التصور بالعقل (٣) إنما هو تجريد الصور (٤) من الهيولى . وإذا تجردت الصور من الهيولى ارتفعت عنها الكثرة الشخصية . وليس يلزم عن ارتفاع الكثرة الشخصية الهيولانية ارتفاع الكثرة أصلا (عنها) (٥) ، (٦) فإنه لعله يمكن أن تبقى هناك كثرة بوجه ما (٦) ، لكن من جهة أنها تجرد الصور (٧) من كثرة محدودة ، وتحكم حكما على كثرة غير متناهية ، فقد (٨) يجب أن يكون هذا الفعل لقوة غير هيولانية . لأنه إن كان [٢٠٤ و] واجبا أن يكون إدراك الصور المفارقة لغير(٩) متناه ، وجب أن يكون إدراك الصور

---

(١) ق : مفارق .
(٢—٢) ساقطة فى ق .
(٣) ق : العقلى .
(٤) ق : الصورة .
(٥) زيادة فى ق .
(٦—٦) ق : فانه لعلها أن تبقى فيها كثرة ما .
(٧) ق : الصورة .
(٨) م : ق .
(٩) م : بغير .

الهيولانية لمتناه ، وحكمها على متناه . وإذا كان حكم الصور الهيولانية على متناه فما هو حكم على غير متناه ، فهو ضرورة غير هيولانى ، إذ كان الحكم على الشيء إدراكا له ، أو من قبل طبيعة مدركة له . فمن هذا يظهر — لعمرى — أن هذه القوة التى فينا غير هيولانية ، إلا أنه لم يبن بعد أن هذا الحكم هو لهذه المعقولات الكلية ، بل لعله لقوة أخرى تتنزل من هذه المعقولات منزلة الصورة .

ومما يخص أيضا هذا الإدراك [٢٧ — م] العقلى أن الإدراك فيه هو المدرك ولذلك قيل : إن العقل هو المعقول بعينه . والسبب فى ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ، ويقبلها قبولا غير هيولانى ، يعرض له أن يعقل ذاته ، إذ كانت ليس تصير المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل(١) بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس . وليس الأمر فى الحس كذلك ، وإن كان يشبه بالمحسوسات . فإنه ليس يمكن أن يحس ذاته حتى يكون الحس هو المحسوس . إذ كان إدراكه للمعنى المحسوس إنما هو من حيث (٢) يقبله فى هيولى (٢) . ولذلك يصير المعنى المنتزع فى القوة الحسية مغايرا بالوجود لوجوده فى المحسوس (٣) ، ومقابلا له على ما من شأنه أن توجد عليه الأمور المتقابلة فى باب المضاف . وبين أن هذا إنما عرض له من جهة أن قبول [٢٠٤ ظ] المعقول لم يكن قبولا هيولانيا شخصيا . لكن إن كان ها هنا العقل هو المعقول نفسه من جميع الوجوه على (مثال) (٤) ما يظن به الأمر فى المفارقات حتى لا يكون له نسبة إلى الهيولى بوجه من أوجه النسب بها يتصور أن يكون العاقل غير المعقول بوجه ما كان ضرورة فعلا دائما . وبين أن هذا لم يتبين بعد مما وضع ها هنا من مباينته للحس . ومما يخص هذه المعقولات أيضا أن إدراكها ليس يكون بانفعال (٥) ، كالحال فى الحس . ولهذا متى أبصرنا محسوسا قويا ثم انصرفنا عنه ، لم نقدر فى الحين (٦) أن نبصر ما هو أضعف .

---

(١) ساقطة فى ق .

(٢—٢) ق : يقبلها .

(٣) ق : المحسوسات .

(٤) زيادة فى ق .

(٥) ق : بالفعل .

(٦) ق : الحس .

والمعقولات بخلاف ذلك ، والسبب فى ذلك أن الحس ، لما كانت تبقى من صور المحسوسات فيه بعد انصرافها عنه آثار ما شبيهة بالصور الهيولانية ، لم يمكن فيه أن يقبل صورة أخرى[١] حتى تمحى عنه تلك الصورة وتذهب[٢] . وهذا أيضا إنما عرض له من جهة النسبة الشخصية .

ومنها أن العقل يتزيد مع الشيخوخة ، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك .

[٣] وأكثر هذه الأحوال [٣] الخاصة بالمعقولات ، إذا تؤملت ، ظهر أن السبب فى وجودها كون المعقولات عادمة للنسبة الشخصية التى توجد لسائر قوى النفس ، وهى ألا يكون المعقول منها فى غاية المباينة [٤] للموجود على ما عليه الأمر فى الصور الشخصية (للموجود) [٥] . وهكذا [٦] متى استعملنا هذه الخواص دلائل لم تفض بنا إلى أكثر من هذه المعرفة (منها) [٧] . وأما متى أردنا أن نجعلها دلائل على وجود هذه المعقولات فعلا محضا ودائما ، كنا قد استعملنا فى ذلك المطلوب من [٨] المتأخرات التى (ليس) [٩] يلزم عن وجودها وجود المتقدم ، بمنزلة من قال إن الكواكب نار لأنها مضيئة ، وذلك أن كل ما هو بالفعل دائما فقد عدم ضرورة النسبة الشخصية التى توجد لسائر قوى النفس . وليس ينعكس هذا حتى يلزم أن كل ما عدم هذه النسبة فهو موجود بالفعل دائما [١٠] . وذلك بين لمن زاول صناعة المنطق . فإذن الذى غلط من قال فى هذه الأشياء بمفارقة المعقولات هو موضع اللاحق .

---

(١) ساقطة فى ق .
(٢) ساقطة فى ق .
(٣–٣) ق : وجميع هذه اللواحق .
(٤) ق : المقابلة .
(٥) ساقطة فى م .
(٦) ق : ولهذا .
(٧) زيادة فى ق .
(٨) ساقطة فى ق .
(٩) زيادة فى ق .
(١٠) ساقطة فى ق .

وإذا كان هذا هكذا ، وظهر أنه ليس فى هذه الأمور الخاصة بالمعقولات [١] ما تبين به أنها موجودة دائما فعلا ، فلننظر هل تلحقها الأمور الخاصة بالصور الهيولانية بإطلاق أم لا. وقد قلنا إن ذلك شيئان: أحدهما أن يكون وجود الصور تابعا [٢] لتغير بالذات ، وبذلك تكون حادثة . والثانى أن تكون متكثرة بتكثر الموضوعات تكثراً ذاتيا لا تكثرا عرضيا ، على ما يتوهمه أصحاب التناسخ ، بل [٣] بأى وجه اتفق من أوجه التكثر . فنقول :

إنه إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التى تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهر أنا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولا ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى . ولذلك من فاته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما [٤] ؛ فإن الأكمه [٥] ليس يدرك معقول اللون أبدا ، ولا يمكن فيه إدراكه . وأيضا [٢٠٥ و] فإن من لم يحس أشخاص نوع ما ، لم يكن عنده معقوله ، كالحال عندنا [٢٨ — م] فى الفيل . وليس هذا فقط بل يحتاج مع هاتين القوتين إلى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلى . ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا فى زمان .

وكذلك يشبه أن يكون الحال فى الجنس الآخر من المعقولات التى لاندرى متى حصلت ، ولا كيف [٦] حصلت . إلا أن تلك لما كانت أشخاصها مدركة لنا من أول الأمر ، لم نذكر متى اعترتنا فيها [٧] هذه الحال التى تعترينا فى التجربة . وهذا ظاهر بنفسه ، فإن [٧] هذه المعقولات ليست جنسا آخر من المعقولات مباينا للتجربة . ولذلك ما يجب أن يكون حصولها بجهة واحدة . وبالجملة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابع [٨] للتغير الموجود فى الحس

---

(١) ق : فيها .
(٢) ق : بالفعل .
(٣) زيادة فى ق .
(٤) ساقطة فى ق .
(٥) الأكمه هو الأعمى الذى يولد كذلك .
(٦) ق : وكيف .
(٧—٧) ساقطة فى ق .
(٨) ق : تابعة .

والتخيل اتباعا ذاتيا ، على جهة ما تتبع الصور الهيولانية التغييرات المتقدمة عليها. وإلا أمكن أن نعقل أشياء كثيرة من غير أن نحسها ، فكان يكون التعلم تذكرا ، كما يقول أفلاطون . وذلك أن هذه المعقولات متى فرضناها موجودة بالفعل دائما ، ونحن على الكمال الأخير من الاستعداد لقبولها . وذلك مثلا فى الكهولة ، فما بالنا – ليت شعرى – لانكون فى تصور دائم ، وتكون الأشياء كلها معلومة لنا بعلم أولى [1] ؟

وغاية ما نقول فى ذلك متى فاتنا منها معقول ما ، ثم أدركناه ، أنإدراكه تذكر ، لاحصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا ، حتى يكون تعلم الحكمة عبثا . وهذا كله [٢٠٦ و] بين السقوط بنفسه .

وإذا كان وجود هذه المعقولات تابعا لتغير بالذات [2] ، فهى ضرورة ذات هيولى ، وموجودة أولا بالقوة ، وثانيا بالفعل ، وحادثة فاسدة ، إذ كل حادث فاسد ، على ما تبين فى آخر الأولى من السماء والعالم . وقد يظهر أيضا أنها متكثرة بتكثر الموضوعات ، ومتعددة بتعددها ، وهو الأمر الثانى [3] الذى يخص الصور الهيولانية بما هى هيولانية من أن هذه المعقولات إنما الوجود لها من حيث تستند [4] إلى موضوعاتها خارج النفس . ولذلك ما كان منها صادقا كان له موضوع خارج النفس [5] يستند كليه إلى صورته المتخيلة . وما لم يكن له موضوع كعنزأيل ، وعنقاء مغرب ، كان كاذبا ، لكون الصور المتخيلة منه كاذبة . وبالجملة فيظهر ظهورا أوليا أن بين هذه الكليات وخيالات أشخاصها الجزئية ، إضافة ما بها صارت الكليات موجودة ، إذ كان الكلى إنما الوجود له من حيث هو كلى بما [5] هو جزئى ، كما أن الأب إنما

---

(١) المقصود بعلم أولى أى سابق على التجربة وهو بالأجنبية Apriori

(٢) ساقطة فى ق .

(٣) ق : الاخر .

(٤) ق : نسبته .

(٥) ساقطة فى ق .

(٦) ق : يناله – ولعلها يقابله .

هو أب من حيث له ابن ، واتفق لهما ، مع أن كانا من المضاف ، أن كانت أسماؤهما تدل عليهما ، من حيث هما مضافان . ومن خواص المضافين — كما قيل فى غير ما موضع — أن يوجدا (١) بالقوة ، وبالفعل معا (١) ، ومتى وُجِد أحدهما وجد الآخر ، ومتى فسد أحدهما فسد الآخر . وذلك ظاهر بالتأمل . وذلك (٢) أن الأب إنما هو أب بالفعل ما كان له ابن موجود بالفعل . وكذلك الابن إنما هو ابن ما كان له أب . وإنما [٢٠٦ ظ] كان يمكن أن لاتستند هذه الكليات إلى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس (٣) كما كان يراه (٣) أفلاطون . وهو من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه (٤) . وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط . وقد عدد أرسطو فيما بعد الطبيعة المحالات اللازمة عن هذا الوضع . وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها ، وصار معقول الإنسان عندى مثلا غير معقوله عند أرسطو ، فإن معقوله عندى إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالاتها معقوله (٥) عند أرسطو . وباتصال هذه المعقولات بالصور الخيالية (٦) اتصالا ذاتيا يلحقها النسيان لذهاب الصور الخيالية ، ويلحقنا نحن عندما نفكر فيها الكلال ، ويختل إدراك من فسد تخيله .

وبالجملة فمن هذه الجهة يلحق المعقولات الأمور التى نرى بها أنها هيولانية ، لا المخالطة التى يزعم ثامسطيوس وغيره ممن يقول بوجودها فعلا دائما . فإن هذا القول إنما (٧) شأنه أن (٧) يفيد من التصور فى إعطاء سبب هذه اللواحق المقدار [٢٩ — م] الذى تفيده الأقاويل الشعرية . وأيضا لو أنزلنا هذه

(١—١) معا بالقوة أو بالفعل .
(٢) ق : فان .
(٣—٣) ق : على ما كان يرى .
(٤) ق : كما قلنا .
(٥) م : المعقولة . والمقصود أن معقوله عندى غير معقوله عند أرسطو .
(٦) ساقطة فى م .
(٧—٧) ساقطة فى ق .

الكليات غير متكثرة بتكثر خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة : منها أن يكون كل معقول حاصل عندى حاصلا عندك حتى يكون متى تعلمتُ [٢٠٧ و] أنا شيئا ما (١) تعلمتَه أنت ، ومتى نسيته أنا (٢) نسيته أنت أيضا . بل ما كان يكون هنا تعلم أصلا ولا نسيان . وكانت تكون علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد . وهذا كله ظاهر بنفسه والتطويل فيه عناء .

فقد تبين من هذا القول أن هذه المعقولات تابعة لتغير ، وأنها متكثرة بتكثر موضوعاتها ، لكن على غير الجهة التى تتكثر بها الصور الشخصية . وتبين أنها ذات هيولى ، وأنها حادثة فاسدة .

(٣) لكن من جهة أنها هيولانية ، ومشار إليها ، قد يلزم ضرورة أن تكون مركبة من شىء يجرى منها مجرى المادة ، وشىء يجرى مجرى الصورة . فأما الشىء الذى يجرى مجرى الصورة ، فإنه إذا تُؤُمِّل ظهر منه أنه غير كائن ولا فاسد . وذلك يتبين بمقدمات : إحداها أن كل صورة معقولة فهى إما هيولانية ، وإما غير هيولانية . والثانية أن كل صورة هيولانية فإنما هى معقولة بالفعل إذا عقلت ، وإلا فهى معقولة بالقوة . والثالثة أن كل صورة غير هيولانية فهى عقل سواء عقلت أو لم تعقل . والرابعة والخامسة عكس هاتين المقدمتين ، وهى أن كل صورة تكون معقولة ، فإن تعقل فهى هيولانية . وأن كل صورة تكون فى نفسها عقلا ، وإن لم تعقل فهى غير هيولانية . فإذا تقررت لنا هذه المقدمات ، وهى هينة من طبيعة العقل والمعقول ، قلنا : هذه الصور التى هى صور المعقولات النظرية واجب أن تكون غير هيولانية ، لأنها عقل فى نفسها ، سواء عقلناها نحن أو لم نعقلها ، إذ كانت صورة لشىء هو فى وجوده عقل . ولو أنزلناها معقولة بالفعل من جهة ، وبالقوة من جهة ، للزم أن يكون هنالك

---

(١) ساقطة فى ق .

(٢) ق : نسيت أنا شيئا .

(٣) هذه الفقره إلى رقم (١) فى الصفحة التالية ساقطة فى ق .

عقل آخر متكون فاسد ، وهو الشيء الذى صارت به معقولة بالفعل ، بعد أن كانت بالقوة . فيعود السؤال أيضا فى هذا العقل هل هو معقول بالفعل من جهة؟ وبالقوة من جهة ؟ فإن فرضناها كذلك لزم أن يكون هنالك عقل ثالث ، فيعود السؤال أيضاً فى هذا العقل الثالث . فلذلك مايجب أن يكون المعقول من العقل الذى بالفعل هو الموجود منه نفسه لاغير الموجود ، كالحال فى الصور الهيولانية التى هى معقولة بالقوة . وإلا وجدت عقول إنسانية غير متناهية . فأما أن تصورها ممكن فذلك سيتبين من قولنا بعد . فمن هنا يظهر أن فى المعقولات جزءا فانيا ، وجزءا باقيا . ولذلك اضطرب نظر الناظرين فيها . وإذ قد تبين أن فى المعقولات جزءا باقيا وجزءا كائنا فاسدا ، وكان كل كائن له هيولى (١)...

فلننظر ما جوهر هذه الهيولى ، وأى رتبة رتبتها . فنقول : أما من يضع هذه المعقولات موجودة بالفعل دائمة وأزلية ، فليس لها هيولى إلا على جهة(٢) التشبيه والتجوز ، إذ كانت الهيولى هى أخص أسباب الحدوث . وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأى ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وندركها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات إذا قبلها ، كالحال فى الاستعداد الهيولانى الحقيقى . ولذلك قد يمكن أن يتصور هذا الاستعداد حادثا ، والمعقولات التى يقبلها أزلية على هذه الجهة ، وهى الجهة التى ينبغى أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ، ويتصل بها .

وأما ثامسطيوس وغيره (٣) من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى أزلية ، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة ، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية . وأما غيرهم (٣) ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون ، وهم لايشعرون أنهم يناقضون

(١) هذه الفقرة الطويلة ساقطة فى ق .

(٢) ساقطة فى م .

(٣—٣) ساقطة فى ق .

وذلك أنهم [٣٠ – م] يضعون [٢٠٧ ظ] مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية (١) أنها حادثة (١) ، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا . وذلك أنهم يقرون أن هذه المعقولات موجودة تارة قوة ، وتارة فعلا ، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولى . ولما كان كما زعموا لايلحقها الانفعال الهيولانى ، ووجدوا لها سائر الخواص التى عددناها ، حكموا بذلك على أن هذه الهيولى أزلية ، وأن هذه المعقولات أزلية . ولست أدرى ما أقول فى هذا التناقض ، فإن ما كان بالقوة ، ثم وجد بالفعل ، فهو ضرورة حادث ، اللهم إلا أن يعنى بالقوة هاهنا المعنى الذى قلناه فيما تقدم ، وهو كون المعقولات مغمورة بالرطوبة فينا ، ومعوقة عن أن نتصورها ، لاعلى أنها فى ذاتها معدومة أصلا ، فيكون قولنا فيها إنها ذات هيولى بالمعنى المستعار ، لكن نجدهم يرومون أن يلزموها شروط الهيولى الحقيقية ، وبخاصة ثامسطيوس ، وذلك أنه يقول : ولما كان كل ماهو بالقوة شيئا واجبا ألا يكون فيه شئ من الفعل الذى هو قوى عليه ، كالحال فى الألوان والبصر ؛ فإنه لو كان البصر ذا لون لما أمكن(٢) فيه أن يتشبث بالألوان ويقبلها ، إذ كان يعوقها اللون(٣) الحاضر فيها (٣) . ولذلك زعم (٤) يلزم ألا يكون فى العقل الهيولانى شئ من الصور التى توجد فيه بعد بالفعل . وأنا أقول : ليت شعرى هذه الهيولى الموجود فيها هذا الاستعداد لقبول المعقولات ، هل يزعمون أنها شئ ما بالفعل أم لا ؟ ولابد لهم [٢٠٨ و] من ذلك . فإن نفس الإمكان والاستعداد الحادث مما يحتاج ضرورة إلى موضوع ، كما تلخص فى الأولى من السماع . وإذا كانت شيئا ما فهى ضرورة فعل . إذ الموضوع الذى ليس فيه شئ من الفعل أصلا هى المادة الأولى . وليس يمكن أن تفرض المادة الأولى هى القابلة(٥)

(١–١) ساقطة فى ق .

(٢) م : كان .

(٣–٣) ق : الخاص الذى فيه .

(٤) زعم أى ثامسطيوس .

(٥) فى : المقابلة .

لهذه المعقولات. وإذا كانت شيئا ما بالفعل فهى ضرورة إما جسم ، وإمانفس ، وإما عقل ، إذ كان سيظهر فيما بعد ، أنه ليس هنا وجود رابع (١) .

وهو ممتنع أن يكون جسما مما تقدم من القول فى أمر هذه المعقولات . وإن فرضناها نفسا فهى ضرورة كائنة فاسدة . وإذا كانت هى (٢) فاسدة ، فالاستعداد الذى (٣) فيها أحرى بالفساد . وإذا لم تكن نفسا ، ولاجسما ، فهى ضرورة عقل ؛ وهو الذى يظهر من قولهم .

لكن إن كانت عقلا ، فهى بالفعل موجودة من نوع ماهى قوية عليه ؛ وهذا مستحيل ؛ فإن القوة والفعل متناقضان . وليس يُنجى من هذا الإلزام أن نضع بعض هذه الهيولى قوة وبعضها فعلا ، فإن الصورة غير منقسمة الوجود (٤) فى الهيولى (٤) اللهم إلا بالعرض ، أويضع واضع أن التغير فى الجوهر من باب التغير فى الكمية . وهذا مستحيل . فلذلك مايلزم من يضع هذه المعقولات أزلية ، ألايضع لها الهيولى (٥) إلا على جهة الاستعارة ، فضلا عن أن يضعها أزلية . ولا (٦) يحتاج هنا أيضا إلى إدخال محرك من خارج ، هو من نوع المتحرك على أنه غيره .

وكأنهم إنما [٢٠٨ ظ] عرض لهم هذا الغلط لما أرادوا (٧) الجمع بين مذهب أفلاطون ومذهب (٨) أرسطو . وذلك أنهم لما (٩) وجدوا أرسطو يضع أن هاهنا ثلاثة أنواع من العقول : أحدها عقل هيولانى ، والثانى الذى (١٠) بالملكة وهو كمال هذا الهيولانى ، والثالث المخرج له من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال ، على نحو

---

(١) أنواع الوجود الثلاثة هى الجسمى والنفسى والعقلى .

(٢) ساقطة فى ق .

(٣) ق : الموجود .

(٤—٤) ساقطة فى م .

(٥) ق : هيولى .

(٦) ق : فلا .

(٧) يشير إلى المدرسة التى بدأها الكندى ، وتزعمها الفارابى ، وتبعه ابن سينا ، من الجمع بين آراء الحكيمين . أما أرسطو فالعقل عنده اثنان فقط فاعل ومنفعل .

(٨) زياده فى ق .

(٩) ساقطة فى ق .

(١٠) زياده فى ق .

ماعليه[(1)] الأمر فى سائر[(1)] الأمور الطبيعية . واعتقدوا مع هذا أن هذه المعقولات أزلية راموا أن يتأملوا قول أرسطو ، ويصرفوه إلى هذه الأمور المتناقضة . وذلك[(2)] لما تحفظ الإسكندر بأقاويله ، ظهر أن رأيه فى ذلك مخالف لآرائهم . ونحن فلندع هذا لمن تفرغ للفحص عن مذهب أرسطو فى ذلك .

ونرجع إلى حيث كنا فنقول : إنه إذ[(3)] قد تبين أن هذه المعقولات حادثة ، فهنالك ضرورة استعداد يتقدمها . ولما كان الاستعداد مما[(4)] لايفارق ، لزم أن يوجد فى موضوع . وليس يمكن أن يكون هذا الموضوع جسما ، حسب ماتبين من أن هذه المعقولات ليست هيولانية ، بالوجه[(5)] الذى به [٣١ – م] الصور الجسمانية هيولانية . ولا يمكن أيضا أن تكون عقلا ، إذ كان ماهو بالقوة شيئا ما ، فليس فيه شىء ما بالفعل مما هو قوى عليه . وإذا كان ذلك كذلك ، فالموضوع لهذا الاستعداد ضرورة (هو[(6)]) نفس . وليس يظهر هاهنا شىء أقرب إلى أن يكون الموضوع لهذه المعقولات من بين قوى النفس سوى الصور الخيالية . إذ كان قد تبين أنها إنما توجد مرتبطة بها ، وأنها توجد بوجودها ، وتعدم [٢٠٩ و] بعدمها . فإذن الاستعداد الذى فى الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولانى الأول . لكن هذا يلزمه أن يكون الشىء يقبل نفسه ، إذ كان المعنى المتخيل هو بعينه المعنى المعقول . فلذلك ما يظهر أنه يجب أن يكون العقل الذى بالقوة شيئا آخر . فأى شىء – ليت شعرى – هو هذا ؟

ولعله – كما يقول أرسطو – جوهر هو بالقوة جميع المعقولات ، وليس هو فى نفسه شيئا من الأشياء . لأنه لو كان شيئا فى نفسه ، لم يعقل جميع الأشياء . لأن العقل قبول ، والشىء لايقبل نفسه . فلذلك ما يظهر من أمر المعقولات أنها مرتبطة بموضوعين : أزلى وهو الذى نسبته إليها نسبة المادة الأولى للصور

(١–١) ساقطة فى ق .
(٢) ق : ولذلك .
(٣) ساقطة فى ق .
(٤) ق : فيها .
(٥) ق : بالعرض .
(٦) ساقطة فى م .

المحسوسة ؛ والثانى كائن فاسد وهو الصور الخيالية ، وهى بجهة ما موضوع ، وبجهة ما محرك . والعقل الذى بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه ، إذ صارت بحيث (١) يتصور بها (٢) الإنسان متى شاء ، كالحال فى المعلم إذا لم يعلم . وهو إنما يحصل بالفعل على كماله (٣) الأخير . وبهذه الحال تحصل العلوم النظرية ، وذلك أن يوجد للإنسان الذى بهذه الحال فى جميع الصنائع النظرية التمامات الأربعة التى عددت فى كمالات الصنائع فى كتاب البرهان .

وبهذا الاستعداد الذى يوجد للإنسان فى الصور الخيالية ، تفارق نفسُه المتخيلةُ النفسَ المتخيلةَ من الحيوان ، كما تفارق النفس الغاذيةُ فى النبات الغاذيةَ فى الحيوان [٢٠٩ ظ] بالاستعداد الذى فيها لقبول المحسوسات (٤) (لكن الفرق بينهما أن الاستعداد الذى فى الصور الخيالية لقبول المعقولات قبولا غير مخالط للصور الخيالية ، لأنه لو كان مخالطا لما أمكن فيه أن يعقل الصور الخيالية . كما أنه لو كانت الحاسة ذات لون لما أمكن فيها أن تقبل اللون . وهذا هو معنى قولهم إن العقل الهيولانى لو كان ذا صورة مخصوصة لما قبل الصور . بل الخيالية هى أحرى أن تكون محركة له من أن تكون قابلة . فلذلك ما يقول الإسكندر إن العقل الهيولانى هو استعداد فقط مجرد من الصور . يريد : أنه ليس صورة من الصور شرطا فى قبوله المعقولات ، وإنما هو شرط فى وجوده لا فى قبوله . ولإشكال هذا المعنى على المفسرين جعلوا العقل الهيولانى جوهرا أزليا من طبيعة العقل أى وجوده وجود فى القوة ، حتى تكون نسبته إلى المعقولات نسبة الهيولى إلى الصور . لكن ما هذا شأنه فليس شأنه أن يستكمل به فى الكون جسم فاسد ، ولا أن يكون المستكمل به عاقلا به . أعنى الإنسان إذ هو كائن فاسد . لكن يدخل هذا على الإسكندر فى تسليمه أن الإنسان يستكمل فى آخر كونه بالمفارق . ولذلك يستدعى الحكم بين المذهبين قول أبسط من هذا لا يحتمله هذا المختصر . فلنرجع حيث إلى كنا) (٤)

---

(١) ساقطة فى ق .

(٢) ق : يتصورها .

(٣) ق : تمامه .

(٤—٤) هذه الفقرة كلها زيادة فى م ، غير موجودة فى ق .

(ولذلك ما يشبه أرسطو هذا الاستعداد الذى فى القوة المتخيلة لقبول المعقولات بعقد اللوح للكتابة ، والنفس الموضوعة لهذا الاستعداد بمنزلة اللوح . ونقول : إنه لما كان هذا الاستعداد ليس هو شيئا بالفعل ، ولا هو موجود فى جسم ، لزمه ألا يلحقه عند حدوث الصور فيه انفعال أصلا) (١) .

فنقول : قد تبين من هذا القول أن هذه المعقولات فيها جزء هيولانى ، وجزء غير هيولانى . وتبين مع هــذا ما هى هذه الهيولى ، وما صورتها (٢) ، (٣) وأنها آخر رتبة توجد (٣) . فلننظر ما المحرك لهذه القوة فنقول :

إنه لما كانت هذه المعقولات كما تبين من أمرها توجد أولا بالقوة ، ثم ثانيا بالفعل . وكان كل ما هذا شأنه مما قوامه بالطبيعة فله محرك يخرجه من القوة إلى الفعل ، وجب ضرورة أن يكون الأمر على هذا فى هذه المعقولات . فإن القوة ليس يمكن فيها أن تصير إلى الفعل بذاتها ، إذ كانت إنما هى عدم (٤) الفعل [٣٢ – م] بجهــة ما على ما تلخص قبل . ولما كان أيضا المحرك إنما يعطى المتحرك شبه ما فى جوهره ، وجب أيضا أن يكون هذا المحرك عقلا ، وأن يكون مع ذلك غير هيولانى أصلا . وذلك أن العقل الهيولانى ، (٥) بما هو هيولانى (٥) ، يحتاج ضرورة فى وجوده إلى أن يكون ها هنا عقل موجود بالفعل دائما ، وإلا لم يوجد الهيولانى . وذلك بين مما تقدم من الأصول الطبيعية . وأيضا فإن كل ما ليس يحتاج فى فعله الخاص إلى الهيولى فليس [٢١٠ و] بهيولانى أصلا . (٦) فإن ذلك يظهر من أن هذا الفاعل إنما يعطى طبيعة الصورة المعقولة من حيث هى صورة معقولة (٦) . ومن هنا يظهر أن هذا (٧) العقل

---

(١) زيادة فى ق ، بدلا من الفقرة السابقة الموجودة فى م .

(٢) ق : مرتبتها .

(٣–٣) زيادة فى ق .

(٤) ساقطة فى ق .

(٥–٥) ساقطة فى م .

(٦–٦) ساقطة فى م .

(٧) ساقطة فى م .

العقل الفاعل أشرف من الهيولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلا دائما ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله . وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه . وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة ، وتبين ها هنا أنه فاعل . ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخرة ، أعنى من حيث هو صورة لنا (١) ، ويكون قد حصل (٢) لنا ضرورة معقول أزلى . إذ كان فى نفسه عقلا سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلا من فعلنا كالحال فى المعقولات الهيولانية . وهذه الحال هى التى تعرف بالاتحاد والاتصال ويرى الإسكندر أن الذى يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له هذا الاتصال بنا ، ولذلك ما سمى مستفادا ، أى أنا نستفيده . ونحن ننظر فى هذا الاتصال هل هو ممكن للإنسان أم لا (٢) ؟

وأن(٣) آخر ما ينتهى إليه صاحب هذا العلم (٤) هو الفحص عن الكمالات الأخيرة الموجودة للأمور الطبيعية بما هى طبيعية ومتغيرة ، كما أنه ينتهى بالفحص عن السبب الأقصى لها فى التحريك والتحرك ، وهو الفاعل الأقصى ، والهيولى الأولى . فنقول :

إن القوم يعتمدون فى ذلك على أن العقل النظرى ، لما كان من طبيعته انتزاع (٥)الصور من الموضوعات (٥) ، وكان ينتزع الصورة غير المفارقة (٦) التى ليست فى نفسها عقلا (٦) ، فهو أحرى أن ينتزع هذه الصورة المفارقة ، (٧) التى هى فى نفسها عقلا (٧) ، أعنى إذا نظر فى هذه المعقولات الحادثة بما هى

---

(١) ساقطة فى ق .

(٢—٢) هذه الفقرة كلها زيادة فى م .

(٣) ق : فان .

(٤) يريد علم الفلسفة ، أو ما بعد الطبيعة . والمقصود بصاحب هذا العلم أرسطو .

(٥—٥) ق : الصورة من الموضوع .

(٦—٦) ساقطة فى م .

(٧—٧) ساقطة فى م .

معقولات ، وذلك إذا صارت عقلا بالفعل على كمالهـا الأخير أعنى الهيولانى ، وذلك أنه مالم تصر على كمالها الأخير ، فهو عقل متكون . وفعل الكائن بما هو كائن ناقص . وإذا تقرر هذا ، فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان ، والغاية المقصودة . وهنا انقضى القول فى القوة الناطقة .

(١)قلت : هذا الذى ذكرته فى العقل الهيولانى هو شئ كان ظهر لى قبل، ولما تعقبت الفحص عن أقاويل أرسطو ، ظهر لى أن العقل الهيولانى ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التى فيه شئ بالفعل أصلا ، أعنى صورة من الصور لأنه لو كان ذلك كذلك لما قبل جميع الصور . وأما المعانى الخيالية فهى التى نسبتها من العقل الهيولانى نسبة المحسوس من الحس ، أعنى المبصر من البصر ، لانسبة العين من البصر ، أعنى الموضوع كما تقدم من قولنا فى هذا المكتوب . وإنما هو أول من قاله أبوبكر بن الصايغ فغلطنا . وهذا كله قد بينته فى شرحى لكتاب أرسطو فى النفس . فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيى فى هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب ، والله الموفق للصواب .

ولم أنزل هذا المكتوب هنا لأمرين : أحدهما أنه قد كتبه جملة من الأصحاب ، والثانى أنه يتنزل منزلة القول المشكك على مذهب أرسطو . فإن أرسطو ينص على أن العقل الهيولانى أزلى .(١)

(وأما الطريقة التى رام أبوبكر (٢) سلوكها فى رسالته المذكورة فى بيان هذا المطلب ، فهى لعمرى حق . وتلخيصها :

إن الناس صنفان سعداء وجمهور . أما الجمهور فليس يمكن أن يكون معقول اثنين منهم واحدا بالعدد ، لأنه يلزم ذلك محالات كثيرة ، منها أن يكون الإنسان موجودا قبل وجوده ، وأن يكون العلم تذكرا ؛ ولا يكون التعلم على المجرى

(١-١) هذه الفقرة فى م فقط ، وهى التى تبين أحد أوجه الخلاف بين النسختين ، وأن نسخة القاهرة كتبها ابن رشد قبل نسخة مدريد ثم عدل عنها .

(٢) يريد أبا بكر بن الصائغ فى رسالة الاتصال التى لنشرناها فيا بعد .

الطبيعى يفيد كيفا بل كما ، حتى تكون جميع المعقولات موجودة بالفعل عند أرسطو مثلا ، كما هى عند كل واحد من الجمهور .

وبالجملة فقد تبين مما سلف تكثر المعقول الواحد بالعدد لهذا الصنف من الناس بضرورة ارتباط الصور الروحانية المتعددة بتعدد شخص شخص .

وأما السعداء الذين على كمالهم الأخير ، فالأمر فيهم بالضد . أعنى أنه لايمكن أن يوجد سعيد من الناس اثنين بالعدد من جهة ما هما على كمالهم الأخير وذلك أنه إن فرضنا أن السعادة إنما هى حصول العقل الذى بالفعل والملكة على كماله الأخير ، وكان قد تبين أن هذا العقل يتعدد بتعدد الأشخاص ، وأنزلنا سعيدين بهذه الصفة ، لزم ضرورة أن يكون لعقل هذا وعقل هذا معقول واحد عند كل واحد منهما . وذلك أن كل اثنين بالعدد فلهما معقول واحد . فإن كان المعقول من ذلك عند أحد السعيدين غير المعقول عند الآخر ، لزم أيضا أن يكون لذينك المعقولين معقول عند كل واحد منهما . فإن وضعنا ذلك [٢١١ و] المعقول ليس لهما ، لزم فيه مالزم فى الأول ، ومر الأمر إلى غير نهاية . أو ينتهى بالضرورة تصور السعداء إلى تصور واحد بالعدد من جميع الجهات ، ليس فيه كثرة أصلا . ومرور ذلك إلى غير النهاية محال . لأنه يلزم ألا يكون الكمال الأخير موجودا . وذلك أن الكمال الأخير من شأنه أن يكون فعلا محضا ، ليس فيه قوة أصلا ، لاأولية ولا أخيرة . فإنه يظهر أن القوة على تصور هذا العقل ، وتصور الذى بالملكة باشتراك الاسم .

ولأبى بكر بن الصايغ طريق غير هذه، قد لخصناها فى غير هذا الموضع وهذه الطريقة هى لعمرى برهانية . فأما كيف يترقى الإنسان إلى هذا الكمال ، فإنه يقول فى ذلك إن المعقولات مراتب ، أولها مرتبة الجمهور ، وهى المعقولات العملية . وهذا بين من أمرها أنها كائنة فاسدة ، إذ كانت مرتبطة بالصور الخيالية كما تقدم .

والمرتبة الثانية المعقولات النظرية . وهذه أيضا مراتب : فمنها معقولات الأمور التعاليمية ، وهى معقولات ناقصة ، إذ كانت لاتتصور على ماهى عليه

فى وجودها . وهى إنما تستنـد إلى مثالات أشخاصها . ولذلك تكاد أن تكون معقولاتها كالمخترعة .

ومنها معقولات العلم الطبيعى ، وهى أشرف من تلك ، إذ كانت معقولاتها أتم وجودا ، وأقرب إلى الأمور الشخصيـة . وكل ذلك يشترك كما قلنا فى أن معقولاتها تستند إلى خيالات أشخاصها كالحال فى [٢١١ ظ] المعقولات العملية إلا أن الفرق بينها أن نظر الجمهور إلى المعقولات العملية ، إنما هو من أجل أشخاصها المحسوسة . وفى العلم النظرى الأمر فى ذلك بالعكس ، أعنى أن نظرهم إلى الأشخاص إنما هو من أجل المعقولات .

ومعقولات العلم الطبيعى تتفاوت أيضا بتفاوت موضوعاتها التى تستند إليها فنها ماموضوعاتها هيولانية محضة ، كمعقول الثقل والخفة والصور المزاجية . ومنها ما موضوعاتها روحانية كمعقول القوة الخيالية ، وسائر قوى النفس . ولكن يعم جميع هذه أن معقولاتها معقولات أمور شخصية ، ليس لها وجود فى نفسها ، إلا بأن نعقلها نحن .

قال : فإذا ارتقى صاحب العلم الطبيعى مرتقى آخر ، فنظر فى المعقولات التى ليست موجودة ، وهى الصور المفارقة ، عقل فى ذلك الوقت معقولات غير فاسدة أصلا . إذ كان ما يعقل من هذه ليس يستند إلى موضوعات ، ولا لها موضوعات .

فهذه هى السبيل التى سلك أبوبكر فى إمكان وجود هذا الاتصال بالعقل الفعال ، وكيفية وجوده .

ونحن ننظر فيما بقى من ذلك ، فنقول :

أما إذا ترقى صاحب العـلم الطبيعى ، ونظر فى المعقولات التى ليست بمعقولات أمور هيولانية ، وذلك إنما يكون لاشك فى علم مابعد الطبيعة ، فليت شعرى هل المعقولات الحاصلة فى هذا العلم أزلية فيكون بعض العلوم ليست بحادثة ولا موجودة أولا بالقوة ثم بالفعل ثانيا . وبالجملة فتعود المحاولات اللازمة من قبل

متى سلمنا أن معقولات هذا العلم أزلية . ولذلك قد نرى أنه [٢١٢ و] قد بقى علينا من هذا الجنس من المعقولات النظرية هل هى موجودة دائما فعل ، أم تارة قوة وتارة فعل . فإن أحد ما كان يتبين به أن تلك المعقولات حادثة هو من أنها تستند إلى الصور الخيالية . وليس الأمر فى هذه كذلك .

وبالجملة فيظهر من أمر هذه المعقولات الحاصلة فى علم مابعد الطبيعة أنها مباينة لتلك ، إذ كانت معقولات أمور هى فى أنفسها موجودة . ولذلك لعل الأقاويل العلمية التى قلنا فى حدوث المعقولات النظرية غير كافية فى الوقوف على هذه . فالأولى بنا أن ننظر فى هذه على حدة ، إذ كان يظهر من أمرها أنها مباينة بالمرتبة لتلك ، فنقول :

إنه من البين لمن نظر فى هذا العلم ، أعنى فى علم مابعد الطبيعة ، إنما يتصور تلك المعقولات المفارقة بالمناسبة التى بينها وبين هذه المعقولات الهيولانية وبالمقايسة بينهما ، وسلب اللواحق والأحوال التى نرى أنها إنما لحقت هذه المعقولات من جهة ماهى هيولانية عن ذلك المفارقة . مثل مانقول إن العقل والمعقول من تلك واحد من جميع الوجوه . وإن هذه المعقولات التى لدينا ، وإن كان العقل فينا هو المعقول فيلحقها تغاير ما هو مسلوب عن تلك . وإنما كان ذلك كذلك لأن المقدمات التى ننظر بها فى ماهية تلك إنما حصلت لنا من هذه المعقولات الهيولانية . ولذلك ما كان علم النفس ضروريا فى أن يتقدم فى المعرفة لذلك العلم. ولذلك قيل : إعرف ذاتك تعرف خالقك .

وبالجملة [٢١٢ ظ] فالذى يحصل لنا فى علم مابعد الطبيعة عن تصور تلك الأمور المفارقة إنما هو أنها موجودة على وجه أشرف من وجود هذه المعقولات على جهة ما العلة أشرف من المعلول فى كثير من الأشياء . وكذلك أيضا مايعقل من شرف بعضها على بعض هو بالمقايسة مثل مانقول : إن العقل الأول أبسط من جميع العقول ، وإنه غير معلول أصلا ولا يتصور شيئا خارجا عن ذاته ، وسائر الأمور التى يوقف عليها من ذلك العلم .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكنا إنما نتصور تلك الصور المفارقة بالمناسبة والمقايسة أن هذه المعقولات الهيولانية ، والمقايسة إنما هى إضافة ما . وإذا وجد أحد المضافين ضرورة وجد الآخر ، وإذا عدم عدم الآخر ، فإذن التصورات الحاصلة فى هذا العلم ليست موجودة بالفعل دائما ، بل هى حادثة لنا ، إذ كانت ليست هى جوهر تلك الأشياء ، لكن هى قريبة جدا من جوهرها .

والحال فى ذلك بمنزلة من يتصور الشىء بلواحقه له التى هى تابعة لجوهره ، إذا لم يمكنه تصور الشىء بذاته . وهذه آخر مراتب المعقولات على كنهها . فذلك شىء قد تبين بالقول أنه الغاية الأخيرة . وقد يحصل لنا بتصفح مراتب الإنسان وأطواره فى هذا المعنى عليه ظن شبيه بما يفيده الاستقراء . وذلك أنا نرى عند التصفح أن هذه المعقولات تتخلص من الهيولى شيئا فشيئا ، وأنها فى هذا مراتب ، فيغلب على الظن أن هذه المرتبة [٢١٣ و] الأخيرة بحكم ما سلف على ما من شأنه أن يعقل الاستقراء الذى لايستوفى فيه جميع الجزئيات .

والذى ينبغى أن نعتمد عليه فى وجود هذا الاتصال هو البرهان المتقدم . ولننزل هذه الحال موجودة على ما يزعم ذلك من شاهدها على ما تبين بالقول . ثم ننظر فيها : هل هى بكمال طبيعى ، أم ليست بكمال طبيعى . وإن كانت كمالا غير طبيعى كما يقول قوم ، بل كمال إلهى مباين بالجنس لتلك ، فعلى أى جهة يمكن أن يوجد للموجود الطبيعى كمال غير طبيعى ؟ وهذا مما يظهر من قرب أن هذه الحال ، وهو التصور ، ليس بكمال طبيعى . لأنه لو كان كمالا طبيعيا ، لكانت سائر قوى النفس والمعقولات الهيولانية لها مدخل ما فى وجود ذلك الكمال ، على ما من شأنه أن يكون الأشياء التى قبل الغاية لها مدخل فى وجود الغاية ، فيكون الكمال هيولانيا ، يوجد بوجودها ، وذلك مستحيل ، أو تكون الطبيعة قد صنعت باطلا ، بأن أعدت أشياء نحو غاية ما ، شأن تلك الغاية أن توجد دون تلك الأشياء .

وإذا كان ذلك كذلك ، وتبين أن هذا الاتصال ليس بكمال طبيعى ، فقد بقى علينا أن يكون كمالا على جهة ما يقال إن الصور المفارقة كمال للأجرام

المستديرة . وقد لخص كيف هذه النسبة فى علم ما بعد الطبيعة . وهى بالجملة كمال مباين لنسبة الكمال الطبيعية التى موادها .

وإذا تؤمل كيف حال الإنسان [٢١٣ ظ] فى هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة ، وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلى وفاسد ، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المناسبة ، كالمتوسط بين النبات والحيوان ، والحيوان والإنسان . ويكون هذا الوجود مباينا للوجود الذى يخص الإنسان بما هو إنسان ، يوجد لسائر قوى النفس فى تلك الحال من الدهش والبهت . وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعية ما يوجد حتى يقال إنه قد عرج بأرواحهم . وهى بالجملة موهبة إلهية .

وهذه الحال من الاتحاد هى التى ترومها الصوفية . وبين أنهم لم يصلوها قط ، إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم النظرية . وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الإدراك ، وذلك كاجتماع القوى الثلاث ، وغير ذلك من الأمور التى أعطيت أسبابها فى كتاب الحس والمحسوس . ووجه شبهها بها ما يعترى فيها من تعطيل الحواس وإبعاد سائر قوى النفس . ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهى للإنسان ، فإن الكمال الطبيعى إنما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان . ولذلك كانت القوتان فيهما مقولة باشتراك، أعنى القوة على الكمال الطبيعى والإلهى . فإن القوة على الكمال الإلهى الأخير ليس فيه شىء من معنى القوة الهيولانية ، ولا التعدد الشخصى . وهذا المعنى من وجود هذه القوة هو الذى ظن به المتقدمون [٢١٤ و] أنه موجود للإنسان من أول الأمر فى وقت الولادة . ولذلك قالوا غمرتها الرطوبة . والفرق بين القوتين أن القوة الطبيعية إذا وجدت بالفعل ، فقد وجد ما لم يكن موجودا بعد . وهذه القوة إذا وجدت بالفعل ، فإنما الاستكمال هنالك فى الإضافة . وبهذه النسبة سمى العقل الفعال مستفادا .

فقد قلنا فى جميع المطالب التى وعدنا بالفحص عنها فى أول هذا القول . وقد بقى علينا من قوى النفس القول فى الحركة للحيوان فى المكان ، وهى النزوعية) .

القول فى القوة النزوعية

وهذه القوة بين من أمرها أنها غير القوى التى سلفت ، وأنها مباينة بوجودها لتلك . وذلك أنا لسنا نقدر أن نقول إنها القوة الحساسة أو المتخيلة ، لأن كل واحدة من هاتين القوتين قد توجد خلوا من هذه . وذلك أنا قد نحس ونتخيل من غير أن ننزع . وإذا (١) كان ليس يمكن أن ننزع دون (٢) هاتين القوتين أعنى التخيل والحس (٢) . ولذلك مانرى أنها متقدمة لهذه القوة أعنى النزوعية التقدم الذى بالطبع . ولهذا السبب بعينه عدم النبات هذه القوة لماعدم الحس والتخيل . وليس هاتان القوتان (٣) تتقدم هذه القوة فقط [٣٣—م] أعنى النزوعية بل قد توجد القوة الناطقة أيضا متقدمة لها فى المعارف النظرية . وذلك (٤)لابد (٤) أنا قد ننزع عن التصور الذى يكون بالعقل ،وقد ننزع أيضا عن الصور المتخيلة بالفكر والروية ، وذلك من الأمور العقلية (٥) .

وإذا كان [٢١٤ ظ] هذا هكذا ، وكانت هاتان القوتان ، أعنى قوة الحس والتخيل ، متقدمة لهذه القوة ، فلايخلو الأمر فى ذلك من أحد شيئين : إما أن تكون هاتان القوتان موضوعة لهذه القوة أعنى قوة النزوع ، على جهة ما الهيولى موضوعة الصور . أو يكون الموضوع لها واحدا ، ويكون وجود قوة النزوع فى ذلك الموضوع تابعا لوجود قوة التخيل والحس (٦) على جهة ما تتبع اللواحق الأشياء التى هى لها لواحق ؛ هذا إن كان يوجد نزوع دون تخيل ، بل عن

---

(١) ق : وإن .

(٢—٢) ق : أن نتخيل ونحس .

(٣) ق : بهاتين القوتين .

(٤—٤) ساقطة فى م .

(٥) ق : العملية .

(٦) ق : أو الحس .

الحس فقط ، على مايظن ذلك فى الحيوان غير المتخيل كالذباب والدود . وأما إن كان لا[1] يوجد نزوع دون تخيل ما ؛ فالمتقدم لهذه القوة بالطبع إنما هو قوة التخيل فقط . والفحص حينئذ إنما يكون فقط عن نسبة هذه القوة إلى قوة التخيل ، هل تلك هى نسبة اللاحق أم نسبة الاستكمال ؟ .

وإذا تبين كيف نسبتها إلى التخيل ، تبين ضرورة نسبتها إلى النفس الناطقة . ولذلك ماينبغى أن نفحص أولا من أمر هذه القوة عن هذا المعنى أعنى : هل يوجد نزوع دون تخيل ؟ وإن لم يوجد ، فعلى أى حال ينسب إلى هذا التخيل؟ ثم نفحص بعد ذلك من أمرها هل هى واحدة أو كثيرة [2] ؟ وعلى أى جهة يوجد الحيوان متحركا عنها الحركة الكائنة ؟ هل ذلك على أنها المحرك الأقصى له فى هذه الحركة ، أم هى محركة للحيوان بجهة ، متحركة بأخرى ، على جهة[3] ما يوجد المحرك الأوسط .

وبالجملة فنفحص عن الأشياء التى بها | ٢١٥ و | تلتئم هذه الحركة . وإنما كان الفحص عن هذه الحركة فى هذا الموضع ، إذ كنا نرى أن أخص أسباب هذه الحركة هى هذه [4] القوة ، أعنى قوة النزوع ، فإنها وإن كانت إنما تحرك الحيوان بمعاضدة غيرها من القوى ، فهى السبب الأخص [5] لتحريكه .

فإذا وقفنا على هذا كله من أمره [6] ، يكون قد حصل لنا العلم بجوهرها على التمام ، فنقول :

إن هذه القوة هى القوة التى بها ينزع الحيوان إلى الملائم ، ويفر[7] عن المؤذى وذلك من أمرها بين بنفسه . وهذا النزوع إن كان إلى الملذ سمى شوقا ، وإن كان

---

(١) ساقطة فى م .
(٢) ق : أكثر .
(٣) ساقطة فى م .
(٤) ساقطة فى م .
(٥) ق : الأقرب .
(٦) ق : أسرها .
(٧) ق : وينصرف .

إلى الانتقام سمى غضبا ، وإكان عن روية (وفكر) (١) سمى اختيارا وإرادة .ن

فأما أن هذه القوة يتقدم وجودها فى الحيوان المتخيل التخيل ، وحينئذ يكون النزوع ، فذلك مما لانشك فيه . فأما هل توجد هذه القوة عن الحس مفردا دون التخيل ، وذلك فى الحيوان الذى نظن به أنه غير متخيل ففيه موضع نظر ، وذلك أنه قدنظن بالحيوان غير المتخيل ، أنه إنما يتحرك عن الحس فقط ، إذ كان لا يُلفى متحركا إلا بحضور المحسوس(٢) . لكن متى سلمنا هذا ، أعنى أن بعض الحيوان لايتحرك إلا بحضور المحسوس (٢) ، لم يلزم عن ذلك أنه يلفى حركة بغير تخيل لأن الحيوان إنما يتحرك بحضور المحسوس لتخيل معنى فيه هو محسوس بالقوة ليحصل محسوسا بالفعل . ولو كانت حركته عن المحسوس من جهة ما هو محسوس بالفعل ، لكانت حركته عبثا وباطلا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا [٢١٥ ظ] يخلو الحيوان أن تكون حركته نحو ذلك المعنى الموجود بالقوة ، من جهة ما هو متخيل له ، فتكون حركته حيوانية . (أو تكون حركته) (٣) نحو ذلك المعنى لا من جهة ما هو متخيل له فتكون حركته طبيعية لاحيوانية . وهذا ممتنع . فباضطرار أن يكون القسم الآخر أعنى أنه إنما يتحرك عن تخيل ما ، لكنه تخيل غير محصل لا يفارق المحسوس . ومن هنا يظهر أنه ليس يمكن أن يلفى حيوان متحرك عادما للتخيل(٤) أصلا . وإذا كان ذلك كذلك ، وتبين أن هذه القوة إنما تلفى أبداً مع التخيل (٤) أو النطق ، وكان قد تبين من أمر هاتين القوتين أنهما متقدمتان عليهما بالطبع ؛ وكان أيضا من الظاهر بنفسه أن قوة التخيل ليس نسبتها إلى هذه القوة نسبة الموضوع ، إذ كان التخيل إدراكا ، والنزوع شيئا يتبع الإدراك ، كما يتبع

---

(١) زيادة فى ق .

(٢—٢) ساقطة فى ق .

(٣) ساقطة فى ق .

(٤—٤) ساقطة فى ق .

القطع الجزة . وأحرى بذلك القوة الناطقة، فمن البين أنها تابعة [٣٤ – م] لهما على جهة ما تتبع اللواحق ملحوقاتها . والموضوع ضرورة لهذه القوة هو الحار الغريزى ، ويشهد لذلك ما يعترى عند النزوع من الانفعالات الجسمية : كحمرة الغضبان ، وصفرة الوجل . ولكون هذه القوة تابعة لأكثر من قوة واحدة من قوى النفس نرى أنها متكثرة بتكثر القوى التى هى تابعة لها ، وكان النزوع يقال على جميعها بضرب من التوسط بين المشتركة أسماؤهما ، والمتواطئة وهى المشككة ، وبخاصة إذا تأملنا ما يدل عليه قولنا نزوع فى الحيوان ، أو نزوع فى المطلوبات النظرية [٢١٦ و] . وأما المتشوقات الصناعية فتقال بنوع متوسط بين هذين . ولكون هذا الاختلاف الذى بين هذه الأنحاء من النزوع ، فقد يوجد الإنسان متحركا بها حركات متضادة ، فإن النزوع الفكرى كثيرا ما يضاد النزوع الحيوانى ، وذلك بين فيما نجده فينا .

وإذ قد تبين من أمر هذه القوة كيف نسبتها إلى قوة التخيل ، وتبين مع هذا على أى جهة تلفى فيها الكثرة ، فقد ينبغى أن نقول على أى جهة توجد عنها الحركة للحيوان ، وبكم شىء تلتئم هذه الحركة المكانية (١) ، فنقول :

إن كل متحرك — كما تبين فى الأقاويل العامة — فله محرك ، والمحرك منه أول (٢) ، وهو الذى لايتحرك أصلا عندما يحرك ؛ ومنه ما يحرك بأن يتحرك ، وذلك فى جميع الحركات التى تلتئم من أكثر من محرك واحد . وهو بين أن هذه الحركة التى للحيوان فى المكان هى من الحركات التى تلتئم من أكثر من محرك واحد ، وأن فيها هذين الجنسين من المحركات ، أعنى المحرك الذى لايتحرك أصلا (٣) إلا بالعرض والمحرك الذى يتحرك (٣) . وأن المحركين لهذه الحركة التى بها يلتئم وجودها منها أجسام ، ومنها قوى نفسانية . أما الأجسام التى منها تلتئم هذه الحركة ، فيفحص عنه فى كتاب حركات الحيوان المكانية .

---

(١) ق : الكائنة .

(٢) ق : أولى .

(٣–٣) ق : والمحرك المتحرك .

وأما القوى فالفحص عنها فى هذا الموضع . وهو من الظاهر أن هذه الحركات(١) إنما توجد للحيوان [٢١٦ ظ] عن قوتين من قوى النفس ، وهى القوة المتخيلة والقوة النزوعية . وذلك أنه مما تبين عن قرب ضرورة تقدم هاتين القوتين لهذه الحركة . إلا أنه قد نتخيل الشيء ، وننزع إليه من غير أن نتحرك . ولذلك ما يحتاج ضرورة فى هذه الحركة إلى وجود نسبة ما بين هاتين القوتين بها يكون الحيوان متحركا ضرورة (٢) . وليس ذلك بشيء (٣) أكثر من كون الصورة الخيالية محركة للنفس النزوعية ، والنزوعية متحركة عنها ، وقابلة لها ، فإنها(٤) عندما تحرك الصورة الخيالية النفس ، تحرك النزوعية الحار الغريزى ، فيحرك هو سائر أعضاء الحركة . ولذلك متى كفت النفس المتخيلة عن التشوق (٥) عن التحريك ، أو لم تُلفَ بينهما هذه النسبة ، كفت الحركة . وذلك أن النزوع ليس شيئا أكثر من تشوق (٦) حضور الصور المحسوسة من جهة ما نتخيلها . فإذا حصلت هذه الملاءمة بين هاتين القوتين من الفعل والقبول ، تحرك الحيوان ضرورة إلى أن تحصل تلك الصورة المتخيلة محسوسة بالفعل . فإذن القوة الخيالية . هى المحرك الأقصى فى هذه الحركة ، والقوة النزوعية متحركة عنها (٧) على طريق الإدراك ، وهى المحرك الأول فى المكان ، ولذلك نسبت إليه هذه الحركة دون النفس المدركة التى هى علة النزوع . والحال التى إذا حصلت فى النفس النزوعية حركت الحار الغريزى . وحركة الحار الغريزى الأعضاء هى التى يسميها المفسرون بالإجماع (٧) محركة أيضا . وهذه النسبة التى تلفى بينهما من الفعل والانفعال هى التى يسميها المفسرون بالإجماع .

---

(١) ق : الحركة .
(٢) ساقطة فى ق .
(٣) ق : شيئا .
(٤) ق : فانه .
(٥) ساقطة فى ق .
(٦) ق : شوق .
(٧—٧) ساقطة فى ق .

ومتى وجدت هذه الصورة المتخيلة والنزوع دون هذه النسبة لم يكن لها جدوى فى تحريك ذلك [٢١٧ و] الحيوان إذ كانت الصورة الخيالية إنما وجودها من أجل الحركة ، وعدم (١) قبول النفس النزوعية للتحرك عن الصورة الخيالية يسمى مللا ، وبطء قبولها يسمى كسلا ، كما أن ضدها(٢) يسمى نشاطا.

فقد قلنا بماذا تلتئم هذه الحركة ، وكيف تلتئم ، ومتى تلتئم . وقلنا مع ذلك فى وجود النفس النزوعية وماهيتها .

وهنا انقضى القول فى الأقاويل الكلية من علم النفس حسب ما جرت به عادة المشائين .

فأما القول فى سائر القوى الجزئية مثل الحفظ والذكر والتذكر ، وما يلزم عنها من الإدراكات ، وبالجملة سائر الإدراكات النفسانية ، فالقول فيها فى كتاب الحس والمحسوس .

والحمد لله رب العالمين(٣)

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

---

(١) ق : وعدم فساد .

(٢) ق : ضده .

(٣) الأولى عن نسخة مدريد والثانية عن نسخة القاهرة .

ملحق — ١

رسالة الاتصال لأبي بكر بن الصايغ

كلامه رضى الله عنه فى اتصال العقل بالإنسان
خاطب به بعض إخوانه (١)

قال :

سلام عليك بقدر ما أنت أهله من الرغبة فى اقتناء الفضائل .

لما ظننت من تعذر التقائنا فى هذا الوقت، رأيت واجبا علىَّ أن أبادر فأنفذ إليك هذا العلم الذى وجدت برهانه . ونسقت القول فيه على أن المخاطب مَنْ بصره بالعلم الطباعى على ما أعلمه من بصرك به . فأما القول فيه بحسب المجرى الصناعى ، فهو أطول ، وأوضح بيانا ، وأكثر أقيسة ، وأعز مقدمات . وصرفنى عن إثباته — على ذلك الوجه — ضيق الوقت ، وتولى الأشغال بما أنا بسبيله . وإن تفرغ لى وقت أثبته فيه على المجرى الصناعى ، أنفذت به إليك ، فإنى إنما بادرت بإنفاذه الآن حذارا من فواته ، وهو من العظم والغرابة بحيث هو .

---

(١) نشر هذه الرسالة الأستاذ اسين بلاسيوس Asin Palacios ، مع ترجمتها إلى اللغة الأسبانية ، والتقديم لها ، فى مجلة الأندلس سنة ١٩٤٢ . وذلك عن مخطوطة مكتبة برلين رقم ٥٠٦٠ ، ومخطوطة مكتبة بودلين بأكسفورد رقم ٢٠٦ .

وإذ ننشر هذه النص ملحقا بكتاب النفس لابن رشد ، فذلك لأن ابن رشد لخص هذه الرسالة فى مخطوطة القاهرة ، وعدل عن تلخيصها فى مخطوطة مدريد . وقد سألت صديقى الأب قنواتى أن يعير نى نسخة من عدد المجلة ، لأنها غير موجودة فى مكتبة الجامعة ولا فى دار الكتب ، فتفضل بذلك . أنظر
AL Andalus - Vol VII 1942 . Fasc. I pages 9-23.

وقد قرأت بعض الألفاظ على غير ما وجدتها بالنظر إلى سياق العبارة وأثبت اللفظ الأصلى فى الهامش .

فأقول :

إن الواحد يقال على أنحاء ، قد لخصت فيما بعد الطبيعة ، ولخصها أبو نصر فى كتابه فى الوحدة . وأنا أقصد من ذلك لما أحتاجه فى هذا القول .

يقال واحد لما هو واحد بالنوع وبالجنس وبالعرض ، وبالجملة لما اشترك فى كلى ما . وموضوع هذا الصنف للواحد كثير . فإن أشخاص الخيل واحدة بالنوع ، وأشخاص النبات كلها واحدة بالجنس .

ويقال الواحد بالعدد — وهو الذى أقصده هنا — فيقال للمتصل مادام متصلا إنه واحد ، وإذا انقسم صار كثيرا . ويقال على الملتحم تشبيها بالمتصل . ويقال على المرتكز تشبيها بالملتحم . ويقال على المربوط تشبيها بالمرتكز . ويقال على الجملة المجتمعة ليكون عنها فعل ما ، كما يقال فى السفينة إنها واحدة بالعدد . ويقال على الجملة التى أعدت نحو غرض محدود ، كما يقال فى تاريخ الطبرى إنه تأليف واحد ، وفى هذا القول إنه واحد . ويقال على الجملة الممتزجة إنها واحدة ، كما يقال فى السكنجبين إنه واحد ، وهو مؤلف من خل وعسل . وقد يظن بهذا الصنف أنه يدخل فى الأصناف التى عددت قبله ، لكن إذا تعقب أمره ، ظهر منه أنه غيرها . وكذلك يقال فى الصور الروحانية إنها واحدة كصورة مدينة ما متخيلة ؛ والواحد فى الصورة الروحانية كالواحد فى الصور الهيولانية . وكذلك يقال فى المعقول إنه واحد ، إذا دل عليه بلفظ واحد ، وكان معقولا لشىء موجود . ويقال إنه واحد إذا كان معقولا لشىء واحد ، وإن دُلَّ عليه بقول مركب كالحد ، والرسم ، وما أشبههما . وقد يقال فى المعقول إذا دل عليه بلفظ مفرد ، أو بلفظ مركبٍ تركيبَ تقييد ، مثل الإنسان الأبيض ، والكاتب المهندس ؛ وهذا ليس بواحد ، لأنه إذا وضع فى مثل قولنا الكاتب المهندس إنسان ما ، لم يكن قضية واحدة ، بل يكون قضيتين . وقد لخص جميع هذا أرسطو فى بارى أرمينياس .

والمعقول الواحد إذا حُدَّ تكثر ، وكل واحد من أجزائه يكون واحدا . فإن كان له حدٌّ تكثر ، ولزم فى أجزاء الكثرة الثانية ، ما لزم فى الأولى . فبالضرورة

سينتهى إلى أجزاء لا تحد ، إذ هى بسائط من كل وجه . وهذه أصناف قد لخصت فى غير هذا الموضع .

والواحد بالعدد إذا كان جسما أو جسمانيا ، كالبياض مثلا ، قيل له : شخص . وأما الواحد بالعدد المجرد عن الهيولى ، فليس بشخص بل يجرى مجراه .

فالشخص قد يلحقه تغيير . ولننزل شخص إنسان — فإن البحث فى هذا القول إنما هو فيما يخص الإنسان — فقد يوجد جنينا ، وذلك عند كونه فى الرحم ؛ ثم يوجد طفلا ، وذلك إثر وضعه ؛ ثم يوجد يفعة ؛ ويوجد شابا ؛ ثم يوجد كهلا ؛ ثم يوجد شيخا ؛ ويوجد عالما ، وقد كان جاهلا ؛ وكاتبا ، وقد كان أميا . وهو واحد بالعدد ، لا مرية فى ذلك . وإذا شاهده الحس فى حال من هذه الأحوال ، ثم شاهده فى حال أخرى بعيدة عنها ، لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا ؟ مثل أن يشاهده طفلا ، ثم يشاهده شابا . فإذن مابه الإنسان واحد لا يلحقه الحس ، بل إنما تلحقه قوة أخرى . وكذلك إن قطعت يدا إنسان ، أو رجلاه ، أو انتزعت عيناه ، وبالجملة فانتزعت جميع أعضائه التى ليس بها قوام الحياة ، قيل : إنه واحد بعينه . فالصبى قد تسقط أسنانه ، وتنبت له أسنان غيرها ، وهو واحد بعينه . وكذلك لو أمكن أن توجد له رجلان ويدان ، عوض الرجلين واليدين التالفتين ، لكان ذلك الواحد بعينه . وهو فى هذه الحال كالنجار متى فقد قدوما ، أو مسطرة ، ثم اتخذ أخرى ، لم يكن النجار مع آلاته الأول ، غير النجار مع آلاته التى خلفها . وكذلك لو أمكن أن يوجد بخلاف ذلك من زيادة الأعضاء ، لكان ذلك الموجود واحدا بعينه .

فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول مادام باقيا واحدا بعينه ، كان ذلك الموجود واحدا بعينه ، سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها كالشيخ الأدرد ، أو وجد عوضها كحال من تنبت له الأسنان .

ولما وقف عند هذا بعض من نظر فى العلم الطباعى ، أداه ذلك إلى القول بالتناسخ . وقد تبين فى غير موضع : أن القول بالتناسخ محال لا يمكن . غير أن القائلين به راموا شيئا ، ووقعوا دونه : فأخذوا المحرك الأول فى الإنسان جملة

دون تفصيل ، وجعلوا واحدا بالعدد ما ليس بواحدا . ولما كان المحرك الأول – فى الإنسان خاصة – يحرك بصنفين من الآلات : الأولى منهما جسمانية ، والثانية روحانية ؛ وكانت الجسمانية منها صناعية ، ومنها طبيعية : كاليد ، والرجل ، والرئة التى تحرك المزمار . والآلات الطبيعية التى لها نهايات تخصها تسمى أعضاء كالعصب . وما كان منها رطوبة كالصفراء فلا اسم لها ، من جهة ما هى آلات ، وتسمى جملتها بدنا . والطباعية منها تتقدم الصناعية ولذلك يقال فى اليد إنها آلة الآلات وهذه الآلات الطبيعية منها متقدمة ومنها متأخرة : كالعصب فإنها تتقدم العضل . والحار الغريزى هو متقدم لجميعها ، والحار الغريزى هو آلة الآلات على التحقيق والتقديم . فإن اليد قد تستدعيها آلات لاستعمالها كالمهماز والمزمار ، وأما الحار الغريزى فلا يمكن أن تستدعى استعماله آلة لا طبيعية ولا صناعية . وكل جزء موجود فى الجسد ، عضوا كان أو رطوبة ، فإنه منسوب إليه ويوجد الحار الغريزى فى حده . وأنت تقدر أن تقف على ذلك من كتاب أرسطو فى منافع الأعضاء ، وذلك فى المقالات الأواخر من كتاب الحيوان . والحار الغريزى هو موجود لكل ذى دم . ويوجد فى الحيوانات غير ذوات الدم كالحيوان المحرز وما يجرى مجراه . ويسمى الحار الغريزى من جهة ما هو آلة القوة المحركة ، وهى صورته ، وهى المحرك الأول ، روحا غريزيا . والروح يقال على النفس ، ويقال على ما رسمناه . فلذلك يردف بالغريزى فيقال له الروح الغريزى ، وفى النبات شئ يجرى مجراه إلا أنه بعيد الشبه عن الروح الغريزى . وتلخيص هذا فى كتاب النفس وإنما قصدت فى هذا القول ما يخص الإنسان .

فأقول : إن الإنسان قد يوجد له حالة هو بها يشبه النبات ، وذلك فى الزمان الذى يحتوى عليه الرحم ، فإنه يتخلق أولا ، فإذا كمل تخلقه اغتذى ونمى . وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده ، ولا يوجد له غيرها أول وجوده ، وكذلك عند النشوء . والحار الغريزى قد يفعل هذه الأفعال . وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه أشبه عند ذلك الحيوان الغير ناطق ، وتحرك فى المكان واشتهى . وإنما يكون ذلك بحصول الصورة الروحانية المرتسمة فى الحس

المشترك ، ثم فى الخيال . فالصورة المتخيلة هى المحرك الأول فيه فيكون عند ذلك فى الإنسان ثلاثة (١) محركات كأنها فى مرتبة واحدة : القوة الغاذية النزوعية ، والقوة المنمية (٢) الحسية ، والقوة الخيالية . وكل هذه القوى هى قوى فاعلة ، فهى موجودة بالفعل ، لا عدم فيها . وهذا هو الفرق بين القوى الفاعله والمنفعلة : فان فى المنفعلة العدم ، إلا أن الصورة الروحانية المحسوسة ، هى أول مراتب الروحانية ، على ما تبين فى كتاب المتوحد ، لأنها إدراك ، وتلك الصور الأخر لا يدرك بها الجسم الذى هى فيه ولا يدركها . ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلا ، وتنسب إلى الحيوان . فإن كل حيوان فهو حساس ، فالحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم ، فلذلك لايخلو الحيوان من معرفة . والإنسان إذا كان فى الرحم فأشبه بالنبات ، وإنما يقال له إنه حيوان بالقوة ، وذلك أن روحه الغريزى ممايقبل الصورة الروحانية ، فهو حيوان بذلك القبول . فأما الروح الغريزى فى النبات فلا يمكن فيه ذلك . وأما لِمَ قَبِل هذا الروح الغريزى الصورة ، ولم يقبلها ذلك الآخر ، فإن سبب ذلك الامتزاج. وفيه قول آخر قد تلخص فى العلم الطباعى جزء منه ، وأما تلخيصه على الكفاية فهو مما يستحق أن يفرد فيه قول .

والشخص قد يكون حيوانا بالقوة وحيوانا بالفعل ، فلننزله فى حاله التى هو بها حيوان بالفعل ، وإنسان بالقوة ، وذلك عند كونه طفلا رضيعا ما لم يحدث له القوة الفكرية . وقد تفصل القول فى أحوال الإنسان فى كتاب المتوحد . فإنما يكون حينئذ إنسانا بالقوة . والقوة الفكرية إنما تحصل له إذا حصلت المعقولات ، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر ، وما يكون عنه ، وبهذه هو (٣) الشخص إنسان لا بتلك . وقد تبين فى موضع آخر أن المعقولات لا تكون صورا للروح الغريزى ، فإنها ليست صور الأجسام ، ولا يمكن ذلك إلا عندما تكون هيولانية . مثال ذلك الحجر إنما يكون فى هيولى

---

(١) فى الأصل ثلاث .
(٢) فى مخطوطة أكسفورد المتمنية ، وفى برلين المنمية ، وهى أصح .
(٣) كذا بالأصل ولعلها : هذا .

إذا كان شخص حجر ، فأما المعقول فإنه ليس صورة الهيولى أصلا ، ولا هو صورة روحانية لجسم وجود ذلك الجسم بها كالخيالات ، بل هى صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة . وقد تلخص ما يخص هذه الصور الروحانية المتوسطة فى كتاب المتوحد ، وأى وجود وجودها . فهى غير متصلة بالجسم ، وإنما يحرك الجسم بتوسط الصور الروحانية التى هى آلته . وقد تلخص هـذا فى رسالة الوداع .

فالمحرك الأول الإنسانى هو العقل بالفعل ، وهو المعقول بالفعل ، فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل ، كما تبين ذلك فيما كتبه غيرى فى ذلك ، ولخصته أيضا فى كتاب النفس فى القوة الناطقة . فإنى قد أكملت القول فى أكثر ذلك ، وإذا كمل لم أؤخر إرساله إليك أيها الوزير الأجل ، لما أعلمه من حرصك على هذا النوع من الفضيلة وقبولك لها على المجرى الطبيعى . فحق علىّ ألا أؤخر ما أكتبه فى هذه العلوم خاصة عنك ، فهو أجل العلوم قدرا ، وأبعدها مراما وأشرفها تناولا ، ولأن سائر العلوم فمن أجل هذا العلم وجدت . وقد تلخص ذلك فى مواضع كثيرة . ولعمرى لقد فقت أبناء جنسك إذ صبرت واحتملت عظيم المشقة فيه ، حتى صرت بحيث تعلم ما يقال فيه أولا ، وتقدر أن تأتى فيه بالصواب وما احتملته فى ذلك من المشقة هو الذى يهرب منه طالبو هذا العلم ، فيقتصرون على ما دونه .

فالعقل بالفعل هو المحرك الأول فى الإنسان بالإطلاق . وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة . وليس العقل وحده بل جميع الصور المحركة هى قوى فاعلة . وقد تلخص فى رسالة الوداع وفى مواضع أخر الفرق بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة ، وتقدم من القول فى ذلك مشافهة مافيه كفاية . فالعقل هو قوة فاعلة . والقوة الناطقة تقال أولا على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل ، وتقال على العقل بالفعل ، وإياها يعنى أبو نصر فى تشككه (١) بقوله : « هل هى موجودة فى الطفل وغيرتها الرطوبة أو تحدث بآخرة ؟ » .

---

(١) فى الأصل : وأباها – يعنى أبو نصر – فى تشككه .

وهذا العقل إن كان واحدا بالعدد فى كل إنسان ، فظاهر على ما تلخص قبل هذا أن الأناسى الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد . غير أن هذا مشنع ، وعسى أن يكون محالا . وإن كان الأناسى الموجودين والذاهبين والغابرين ليسوا واحدا بالعدد ، فهذا العقل ليس بواحد . وبالجملة فإن كان هذا عقل واحد بالعدد فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلهم واحد بالعدد ، كما لو أخذت حجر مغناطيس (١) ولففته بشمع فحرك ذلك الحديد أو حديدا آخر ثم لففته بزفت فحرك الحديد تلك الحركة ، ثم لففته بأجسام أخر لكان تلك الأجسام المحركة كلها واحدا بالعدد كالحال فى ربان السمينة ؛ كذلك هذا ، إلا أنه لا يمكن فى الأجسام أن يكون واحد منها فى أجسام واحدة معا فى وقت واحد ، كما يمكن ذلك فى المعقولات . فهذا هو الذى كان أصحاب التناسخ يرومونه (٢) غير أنهم وقعوا دونه .

وظاهر أن هذا العقل الذى يكون واحدا ، هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده . فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب ، بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس . وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية ، وهى الخاطئة والمصيبة . فمن أطاع الله ، وعمل ما يرضاه ، أثابه بهذا العقل ، وجعل له نورا بين يديه يهتدى به ؛ ومن عصاه ، وعمل ما لا يرضاه ، حجبه عنه ، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه ، سائرا فى سخطه وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة ، ولذلك تمم الله العلم بها بالشريعة . ومن جعل له هذا العقل ، فإذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار ، يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا .

فأما النظر فى المعقولات بالفعل ، هل كل واحد منها واحد بالعدد أم لا ؟ فإن لم يكن كذلك ، فهل واحد منها أو أكثر من واحد بالعدد ؟ فإن لم يكن كذلك فقد تكلمنا فى ذلك غير مرة . وتلخص ذلك فى كتاب النفس . وإذا كمل ما قلته فى ذلك أنفذت به إليك ، وقد أرى أن أقول فى ذلك هذا إلى القدر الذى أعلم أنه يذكرك ما سلف .

---

(١) فى الأصل : مغنيطس .

(٢) فى الأصل : يؤمونه

فأقول : إنه متى وضعنا كل معقول واحدا بالعدد ، لزم من ذلك رأى يشبه رأى أهل التناسخ ، وكان لا يفيد وجود الفطرة الفائقة ولزوم السيرة الطبيعية أكثر من عظم الفائدة . فأما نوعها فموجود لكل إنسان على المجرى الطبيعى ، فيكون التعلم إذن لا يفيد كيفا ، بل إنما يفيد كما ، إلى سائر الأشياء الشنيعة التى تلزم هذا الوضع . وإن نحن لم نضعه واحدا ، لزم ذلك الوضع أيضا محالات ليست بدون ذلك . من ذلك أن يكون للمعقول الذى عندى وعندك معقول ، وذلك المعقول يكون أيضا عندى وعندك فيكون له معقول آخر ، وذلك إلى(١) ما لا نهاية ، وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود .

وإذا وفى كل واحد من طرفى هذا القول المشكك قسطه تبين أن معقولات الأشياء الموجودات — وهى المقولات وأنواعها — مؤلفة من شىء باق ، وشىء فان (٢) يبلى . وذلك أن تأخذها من حيث هى إدراكات لموضوعاتها ومعقولة منها صارت مضافة إلى تلك الموضوعات ، على أن قوامها بتلك الإضافة. ولذلك نقول فى الفرس : إنه معقول شىء ما ، ونقول : إن النسناس والغول ليست معقولات لشىء أصلا . فمن حيث لها هذه الإضافة إلى موضوعاتها ، التى منها حصلت ، وبها صارت للذهن ، هى ضرورة مضافة إلى موضوعات ما . وتلك الموضوعات غير الموضوعات التى منها حصلت فى ذهن زيد . مثال ذلك : المعنى الكلى الذى يدل عليه بقولنا فرس هو معنى معقول — على ماتبين فى مواضع جمة — وإنما صار معقولا من أشخاص أفراس هى غير الأشخاص التى صار منها معقولا لزيد الخيل مثلا ، وغير الأشخاص التى منها صار لك معقولا . ولذلك الفيل ليس معقولا لنا إذا لم نشاهده ، وكذلك الزرافة ، فإن المعنى المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصا منها معقولا ، إلا على طريق التشبيه . فأما المعنى المعقول بعينه فلا . فأما عندى إذ قد شاهدتها فمعقولها عندى ، ولكن مرتبط بالشخص الذى شاهدته . وهذا بين بنفسه ، والتطويل

(١) فى الأصل : إن .
(٢) فى الأصل : ثاف .

فيه فصل من القول. فالمعقول من حيث له هذه الإضافة فانٍ بفناء المضاف إليه كما تبين فى المقولات ، فإن المضافين موجودان معا ، إما بالقوة وإما بالفعل . وتبين ذلك عند تصفحها . فإن من كان له ابن واحد فهو أب ، فإذا مات الابن فقد كان أبا وليس الآن أبا . والأشخاص التى يرتبط بها المعقول عند إنسان ما قد تتلف فتبقى صورها الروحانية ، فيكون مضافا إلى تلك الصور الروحانية فلا يعقل إلا معها وفيهـا . فإذا أنزلنا تلك الصور الروحانية تالفة مع وجود الإنسان ، وذلك يكون بالنسيان ، لم يكن لذلك الإنسان الناسى اتصال بذلك المعقول أصلا ، فإن اتصال الإنسان بالمعقول ، إنما هو بالصورة الروحانية ، وتلك الصور الروحانية تحصل – كما تبين فى مواضع أخر – من الحس . ولذلك يحصل المعقولات فى النوم ، ويشعر بها الحالم ، فيقضى على صورة السبع الذى يراه فى النوم أنه سبع .

والجمهور فكلهم إنما يعلم الكليات بهذه الطريق لأنها الطريق الأولى ، وكذلك النظار . فإن المتفلسفين إما أن يتفلسفوا فى أشياء عملية ، فهم تعلموا بهذه الطريق بعملها كالنجارة والطب ، وإما أن يتفلسفوا فى أشياء نظرية ؛ فإن كانت تعاليمية فهى معقولات ناقصة ، لأنها غير موجودة بالوجه الذى به يتصورونها ، ويكاد أن تكون خيالاتها ومعقولاتها مخترعة كاذبة ، لأن بعض ما به وجودها لا يعلمونه . وبالجملة فيعلمون بعضها بمحسوسات يقيمونها مقام أشخاصها الموجودة كالهندسة . وبالجملة فما يستعمل فيه التعليم الذى يسمى نصب العين ، وكذلك من يعلم العلم الطباعى ، فحاله فى المعقولات حال الجمهور ، إذ اتصالهم بالمعقولات بوجه واحد ، وعلى سنن واحد . وإنما يتفاضلون على قدر تفاضـل التصور ، حتى إذا علم صاحب العلم الطباعى النفس ، اتصل أيضا بالمعقولات التى يستفيدها من علم النفس بأشياء تقوم مقام الأشخاص كحالهم عند تصور القوة الخيالية والحس المشترك ، فإنهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية لشخص ما ، ثم ينظرون فيها من جهة ما هى موجودة ذلك الوجود ، لا من جهة أنها مدركة من شىء ما هيولانى . فإذا أدركوا معقولهـا لم يدركوه

إلا بتلك الصور وهى فاسدة . فلو أمكن أن يكون لهذه نسيان لذهب معقولها بذهابهما عن المتصور ، أى لا يتصل الهيولانى بالمعقول إلا بتوسط الصور الروحانية . وهذه أيضا هى الطريق الأولى ، التى هى بالطبع ، وهى مشتركة بينهم وبين الجمهور .

وأصناف النظار فلا يخالفونهم إلا بنظرهم فى هذه الموجودات. فإن الجمهور ومن يشاركهم إنما يشعرون بالصور الروحانية من أجل أنها إدراكات لموضوعات هى أجسام محسوسة ، لا من حيث لها هذا الوجود . فمن شعر بهذا الوجود ، وطلب المعقولات الحاصلة له من هذه الموجودات هذا النحو من الوجود فقد صارت له هذه الرتبة ، وبان عن الجمهور جملة بنحو وجود لم يشعر له الجمهور ولا أعطته الطبيعة . إلا أنه يشارك الجمهور بالنسبة ، فإن اتصاله بمعقولات هذه الموجودات مثل اتصال الجمهور بمعقولات الهيولانية ، لأن نسبة هذه من الصور الروحانية نسبة ذلك من الصور الهيولانية .

ثم يرتقى صاحب العلم الطباعى مرتقى أخر ، فينظر فى المعقولات لا من حيث هى معقولات تسمى هيولانى ولا روحانى ، بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم . فأنزل أنه يحصل له منها معقول ما تكون نسبته إلى المعقول الموضوع نسبة ذلك المعقول الموضوع إلى شخصه ، حتى يكون ذلك النوع من المعقولات وسطا فى النسبة . فذلك المعقول الثالث فى الرتبة إنما يتصل الإنسان به بالمعقول الأول وبه يراه .

فالإنسان له أولا الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر . فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود . فإن كان ممكنا أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط . فلذلك الاتصال بالمعقولات على الجهة الطبيعية هو كتوسط الصعود فلأنه فى المنزلة الوسطى بين الطرفين لذلك نجد لهم الحالين معا . فهم إذن هيولانيون ، وعقلهم عقل هيولانى ، وبذلك تتكثر عقولهم ، فيظن أن العقل كثير ، وذلك أن المضاف مضاف لما هو مضاف إليه ، ولما كان المعنى المعقول عندهم مضافا ، وأشخاص

إضافته كثيرة ، فإن إضافة معقول الإنسان إلى الإنسان أشخاصه عند جرير ، غير إضافة معقول الإنسان إلى أشخاصه عند امرئ القيس ، وبهذه الإضافة كان الإنسان معقولا عندهما وعند جميع الجمهور . وهذه الإضافات كثيرة غير متناهية . فالعقول إذن كثيرة من وجه واحد من جهة أخرى . فبذلك لايلزم أن يكون الجمهور فى هذا النحو ، ويسقط الإلزام الذى تضمنه القول المشكك المذكور قبل هذا .

فأما العقل الذى معقوله هو بعينه ، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له . فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول ، وهو واحد غير متكثر ، إذ قد خلا من الإضافة التى تناسب بها الصورة فى الهيولى . والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة ، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة . وعند ذلك يشاهد ذلك المشاهد العظيم . ولما كان النظر إلى الشىء ، وأن يعقل الشىء إنما يكون بأن يحصل للناظر معنى الشىء ، ويجرده عن هيولاه ؛ وكان المعنى الذى يريد أن يعقله هو معنى ولا معنى له ؛ كان فعل هذا العقل هو جوهره ، ولم يكن يمكن فيه أن يبلى ولا يفسد ، وكان المحرك فيه هو المتحرك بعينه وكان — على ما يقوله الإسكندر فى كتابه فى الصور الروحانية — راجعا على نفسه ، وكان ذلك واحدا بالعدد ، وكان هو المحرك الأول مثلا . ومن كان مثله صار واحدا بالعدد ، كثيرا بالآلات الروحانية كانت أو الجسمانية . وقد تلخصت هذه فى رسالة الوداع . فإن كان من وصل الرتبة ممكنا فيه أن يعود فيهبط ، لو كان ممكنا ذلك ، لكان ذلك تحركا وتحركا ، لكن ذلك غير ممكن فيه . ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين « لو وصلوا ما رجعوا » . وإنما يمكن فى أرسطو — ومن جرى مجراه — الحال الشبيهة بالهبوط والرجوع ، وأمثال المعنى الذى تدل عليه هذه الأسامى ، العمل عن تلك الرتب المتوسطة ، وذلك من حيث له أحوال الصعود .

فقد بان بما قلته أن هناك منازل ثلاث : أولها المرتبة الجمهورية ، وهى المرتبة الطبيعية ، وهذه إنما لهم المعقول مرتبطا بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونه إلا بها ، وعنها ومنها ولها . وتدخل فى هذه جميع الصنائع العملية .

والثانى المعرفة النظرية وهى فى ذروة الطبيعية ، إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولا وإلى المعقول ثانيا ، ولأجل الموضوعات . والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أولا ، وإلى الموضوعات ثانيا ، ولأجل المعقول تشبيها . فلذلك ينظرون إلى المعقول أولا ، ولكن مع المعقول الصور الهيولانية . ولذلك القضايا المستعملة فى العلوم ، فكلها يتضمن موضوعها ومحمولها المشار إليه ، ولذلك تكون القضايا كلية . فإنه تبين أن فى قولنا « كل إنسان حيوان » ثالثا حذفته العرب فى العبارة عن هذا المعنى بهذا القول ، كما حذفوا الأداة الرابطة فإن قولنا « كل إنسان حيوان » يدل على ما يدل عليه « كل ما هو إنسان فهو حيوان » « وأى شىء وصف بأنه إنسان فذلك الشىء يوصف بأنه حيوان » وأمثال هذه العبارة ، فهى إما مترادفة ، أو هى دالة على جهات متلازمة تلازم التكافؤ . وظاهر أن ذلك غير معنى قولنا « الإنسان نوع أو معقول » وقد فصل هذا فى مواضع كثيرة . فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس فى الماء فإن المرئى فى الماء هو خيالها ، لا هى بنفسها . والجمهور يرون خيال خياله ، مثل أن يلقى الشمس خيالها على ماء ، وينعكس ذلك إلى مرآة ، ويرى من المرآة الذى ليس له شخص .

والثالثة مرتبة السعداء وهم الذين يرون الشىء بنفسه .

فتأمل الآن — أعزك الله — وتثبت فيما أقوله ، وأطل التحديق فيه حتى تراه أظهر من طلعة الشمس عند الزوال الصيفى . وذلك أنه أشبه شىء بالضوء . فكما أنا إذا لم يكن لنا ضوء كنا نجد فى بصرنا عمى ، والعمى سوء ؛ والفرق بين سعى البصر فى الضوء ، وبين سعيه فى الظلمة ، معلوم بنفسه ؛ فكذلك الجاهل ، ومن ليس عنده علم بالشىء . ومعنى العلم بالشىء هو أن يكون عند العالم به محموله وهو معقوله . والقضاء على أشخاص ذلك المعقول فى وقت دون وقت يشبه السعى ؛ والقوة التى يرتسم فيها المعقول تشبه العين ؛ والعقل يشبه الإبصار ، وهو الصورة المرتسمة فى البصر . وكما أن تلك الصورة هى بالضوء ، فإن الضوء يوجدها بالفعل ، وبه ترتسم فى الحاسة . فكذلك العقل بالفعل بذلك العقل

الذى ليس له شخص يصير شيئا ما ، ويرتسم فى القوة وكما أن هذه الصورة المبصرة هى الهادية ، لا الضوء المفرد ، كذلك هذا العقل بالفعل هو الهادى والراشد . فإن الصورة المبصرة لو ارتسمت فى العين فى الظلمة لما احتيج إلى الضوء، لكن ذلك ليس بممكن إذ قوامها ووجودها هو بالضوء . كذلك الحال فى العقل بالفعل ، والعقل الفاعل ، النسبة بينهما واحدة . فذلك المعنى الذى فى الصورة المحسوسة هو الضوء ، كذلك هذا فى المعقولات هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب .

فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين فى مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها ، بل يرون الألوان كلها فى الظل ، فمن كان فى فضاء المغارة رأى فى حال شبيهة بالظلمة ، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان فى الظل ، ولم يبصروا قط ذلك الضوء . فلذلك كما أنه لاوجود للضوء مجردا عن الألوان عند أهل المغارة ، كذلك لاوجود لذلك العقل عند الجمهور ، ولا يشعرون به . وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح ، فلمح الضوء مجردا عن الألوان ، ورأى جميع الألوان على كنهها . وأما السعداء فليس لها فى الإبصار شبه ، إذ يصيرون هم الشىء . فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان عند ذلك يتنزل منزلة السعداء . وأما الإلغاز عن حال السعداء بحال مَنْ نظر إلى الشمس بعينها فذلك الإلغاز لايناسب الإلغاز عن حال الجمهور ، بل الإلغاز عن حال الجمهور أشد مناسبة ومقارنة من هذه . وأما أفلاطون فلما كان يضع الصور كان إلغازه عن حال السعداء بحال الناظر إلى الشمس ، مناسبا لإلغازه عن حال الجمهور ، فكان لغزه متناسب الأقسام .

ويجب أن يعلم هنا أن الصور التى يضعها أفلاطون ويبطلها أرسطو على ماأصفه : وهى إنما أنها معان مجردة عن المادة يلحقها الذهن ، كما يلحق الحس صور المحسوسات ، حتى يكون الذهن كالقوة الحساسة للصور أو الحس

كالقوة الناطقة للمتخيلات فيلزم من ذلك أن يكون المعانى المعقولة من تلك الصور أبسط من تلك الصور فيكون هنا ثلاثة : المعانى المحسوسة ، والصور ، ومعانى الصور . والإبطالات الواردة على الصور ، إنما هو من هذا الوجه ، وأن أفلاطون يسميها باسم الشيء ، ويحددها بحده . فإنا نقول فى صورة روحانية لإنسان مثلا : أنها صورة إنسان ، أو صورة نار ، وليس نقول : إنها بلد . وكذلك نقول لمعقولنا ما كان فيه فهو نار ، ولا نقول فى المعقول إنه نار . فلو كان نارا لأحرقت . وسقراط يقول فى الصورة التى يضعها إنها الخير والجميل . والإنسان لا أنه معنى الإنسان فيلزمه ذلك المحالات التى ذكرها أرسطو فى كتابه فيما بعد الطبيعة . وأما على هذه الجهة فتسقط عنها تلك الأقاويل المشككة جميعا ، ولذلك تكون هذه التى قلناها — إذا أخذت مجردة عن الإضافات التى ذكرناها — واحدة باقية غير بالية ولا فاسدة .

فأنزل أن تلك الرتبة موجودة لشخص ما وليكن أرسطو ، فأرسطو مثلا هو ذلك العقل الذى رسم قبل هذا ، ورتبتان دونه . فالجمهور يرون من ذلك الصور ، بل يرونه كما يرون الضوء منعكسا عن سطوح ذوات الألوان ، فهم يهتدون به على حال كما يهتدى بالشمس السائرون فى الظل . فهؤلاء ليسوا بأرسطو ، بل كان أرسطو فى مثل حالهم ، فلهم حال من أحوال أرسطو . وأما الرتبة الثانية وهى أبصار الطبيعيين عندما يأتون بالحد ، فأولئك يرون هذا العقل لكن مقترنا بشيء آخر يرونه به ، كما يرى قرص الشمس فى المرآة وفى بسط الماء . فأولئك أقبلوا ، ولكنهم يرونه بالرتبة الثالثة . فأولئك — وهم أرسطو وسائر السعداء — واحد بالعدد ، لا فرق بينهم بوجه إلا كما يكون الفرق فيما أضربه مثلا : لو أنه أقبل إلينا ربيعة بن مكرم قد لبس درعا ، وحمل بيضة حديد ، واعتقل قناة وسيفا ، فرأيناه فى هذا الزى ، ثم غاب عن أبصارنا ، وأقبل وقد لبس جوشنا ، وفى رأسه الجبة المصنوعة من الريش ، وقد عمل مزراقا ودبوسا ، فسبق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم . فإن الأعضاء للجرم الروحانى ، تناسب الآلات لجسم الحيوان . ولما كانت بالطبع كانت واحدة

لواحد . والأعضاء إنما يستخدمها أولا الصورة الروحانية التى فى الجسد ، والصور الروحانية لايمكن أن تكون واحدة ، فإن هذا قد بينا أنه محال ، وهو قول أهل التناسخ . وهذا العقل يستخدمها فى وجوه أظهرها بوساطة الصورة الروحانية المتوسطة التى قد لخص القول فيها فى كتاب المتوحد .

فمن كان رئيس بدنه الصورة الروحانية ، كيف كانت أصنافها المعددة فى كتاب المتوحد ، فإن ذلك هو وبدنه بال فاسد ، ويشبه عند ذلك (أنه) سطح غير أملس ، إنما يلتبس الضوء به متشتتا .

ومن حدث فيه الرتبة الثانية المتوسطة أشبه عند ذلك السطح الصقيل ، كسطح المرآة التى ترى نفسها ويرى بها غيرها ، وهو أقرب إلى التخلص من أولئك الأولين ، غير أنه على حال بال .

ومن كانت له الرتبة الثالثة ، أشبه عند ذلك الشمس بعينها ، بل لم يكن له فى الأجسام الهيولانية شبيه ، لأن من فى تلك الرتبتين ، إنما وجد له شبيه هيولانى ، فإنه هيولانى بوجه ما . وأما هذا فغير هيولانى بوجه ، فخليق أن لايوجد فى الهيولانية شبيه ،نسبته إليه نسبة الأشباه الهيولانية إلى تينك المرتبتين .

وهذا فقط واحد من كل جهة ، وغير بال ، ولا فاسد . وبهذا وحده يكون المتقدم والمتأخر فى الزمان واحداً بالعدد . فأما الوجوه التى تسبق إلى بادى الرأى فكلها — لو أمكنت — كان المتقدم غير المتأخر ، فلا يكون هرمس مثلا وأرسطو واحدا ، بل اثنين متجاورين . وهذا بين بنفسه ، إذا تدبر أيسر تدبر . فقد بان بهذا القول على أى جهة قيل فى المتأخر أنه يكون والمتقدم واحدا بالعدد ، وأن ذلك الوجه أكمل فى التوحد من جميع أصناف التوحد المشهورة التى تطلب فى بادى الرأى ، وزال الارتياب الذى يوجد إثر تلك الأقاويل فيه . وذلك ما قصدناه فى هذا القول .

فأما الحال التى توجد لقوى النفس عند هذه المرتبة ، فمنها ما يوجد للخيالية وهو أنه يحدث فيها شئ يناسب لهذا العقل ، وذلك هو نور إذا التبس

بشيء أرى ماسواه على وجه لاينطق به، أو يعسر النطق عنه . ويحدث للنفس النزوعية عنده حال شبيهة بالهيبة ، وشبيهة بوجه ما للحال التي يعرض لها عند الإحساس بالشيء العظيم البهي . وتلك الحال تسمى دهشا . وقد أفرط الصوفيون في وصف هذه الحال ، وذلك أن هذه الحال معرض لهم للخيالات التي يجدونها في نفوسهم ، حسب ما يظنون ، سواء كانت صادقة أو كاذبة ، فإن النزوعية يصيبها ذلك ، لأنها لاتتصل إلا بالنفس الوهمية ، وأما كذبها وصدقها فهي لجزء نزوعي آخر وهو الجزء النزوعي النطقي وهذا يعرض له عند هذه الرتبة حال شبيهة لحال الفرح المستعظم ، لما لحقه المتعاظم ، بما لحقه المستحقر لكل شيء دونه . وهذه القوة خاصة والخيالية فهما حافظتان لأحوالهما فأما النزوعية الأخرى ، وهي البهيمية فقـد تزاولها البتة ، وترجع إلى قريب من حالها عند الجمهور .

وفي وجود هـذا وكيف ينبغي أن يكون في السـعداء ، أقوال أكثر من هذا ، صرفني عن إثباته طول القول وضيق الوقت ؛ وسأثبته إن شاء الله تعالى مفسرا مبينا ، وأنفذ به إليك . وأشتهي من تفضلك أن تقرأ ماكتبت به ، فإن عرض لك فيه تشكك أنفذت به إلي ، ورجعت عنـه . فعسى الله أن يهب لك هذه الرتبة ، وعند ذلك أرسل إليك ماوعدت به، وبأشياء ثبتت بصرك لتكون بها إن شاء الله سعيدا . كن في أتم سلامة ، ودم في أعم عافية بعون الله .

وكتب بخطه — رحمه الله — بعد تمام القول مانصه :

أعزك الله . أثبت هذا القول في زمان منفصل بالداخل إلي والخارج عني ، فلما قرأته رأيت فيه تقصيرا عن إفهام ماكنت أردت إفهامه ، فإن المعنى المقصود برهان ليس يعطيه هذا القول إعطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد ، لكن فيه دلالة عظيمة ، وإذا أعطي من العبارة قسطه وانفهم المعنى ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاكلة في رتبته ، وحصل متصوره — منذ تفهم ذلك المعنى — في رتبة يرى نفسه فيها مباينا لجميع ما تقدم من اعتقادات أشياء أخر ليست هيولانية ، وهي أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ،

بل هي أحوال من أحوال السعداء ، فهذبت عن تركيب الحياة الطبيعية ، خليقة أن يقال لها أحوال إلهية ، يهبها الله — عزوجل — من يشاء من عباده .

وكذلك وجدت ترتيب العبارة فى بعض مواضع على غير الطريق الأكمل ولم يتسع الوقت لتبديلها ، واعتمدت عليك فى ذلك ، فقد شهدت منك هذا . فما وجدت فيه من هذا النوع فغير ترتيب العبارة إلى الترتيب الأفصح ، ونب عنى فى ذلك المناب الذى عهدته منك إن شاء الله .

هذا خر كلامه فى اتصال العقل بالإنسان .

ملحق — ٢

مقالة

هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم [١]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه أبو محمد عبدالله بن الشيخ الفقيه العالم القاضى الإمام الأوحد أبى الوليد محمد بن محمد بن رشد رضى الله عنه .

الغرض فى هذا القول أن نبين جميع الطرق الواضحة ، والبراهين الوثيقة ، التى توقف على المطلب الكبير والسعادة العظمى ، وهو هل يتصل بالعقل الهيولانى الفعال وهو ملتبس بالجسم ، حتى يكون فى هذه الحال فصل الإنسان هو جوهره من كل جهة ، على شأن المفارقة أن تكون عليه ؟ وهذا المطلب هو الذى كان وعد به الحكيم فى كتاب النفس ، ولم يصل إلينا قوله فى ذلك .

---

(١) جاء فى بروكلمان أن الأب موراتا نشر رسالة لابن رشد فى الاتصال سنة١٩٢٣ وقد حاولت الاطلاع على نص هذه الرسالة ، فلم يتسير وجودها فى مصر . فلما كان الأستاذ أمين مرسى قنديل مدير دار الكتب الملكية فى القاهرة فى مدريد سنة ١٩٤٨ أرسلت إليه أطلب منه الحصول على هذه الرسالة، فاتصل بالأب موراتا ، ثم نقلها ، وأهدى إلى نسخة منها ، فله منا جزيل الشكر . وقد كتب على ظاهر الرسالة هذا النص عن توثيق النسخ ، وهذا هو :

« هذه المقالة منقولة عن Les Opusculos de Averroes en la Biblioteca Escurealenne وقد نقلها عن الأصل ، وترجمها ، وعلق عليها الأب المسيو موراتا سنة ١٩٢٣ . ونقلها شخصيا مع الأستاذ عبد العزيز الأهوانى فى مكتبة الاسكوريال فى ٢١ أكتوبر سنة ١٩٤٨ » . وأضاف أيضا : « كتاب الجوامع مدريد رقم ٣٧ » .

نقول : وذكر الأب موراتا فى بروكلمان أن الرسالة لابن رشد ، ولكن الواقع أنها لابنه أبى محمد عبد الله ، أخذها عن أبيه أبى الوليد بن رشد فى حياته . ومن هذا الوجه يمكن أن تعد من كلام ابن رشد . وقد رأينا إثباتها لمنزلتها فى بيان مسألةالاتصال.

وما أثبته فى هذه المقالة ، فإنما أخذته عن مولاى وسيدى – أدام الله حياته – فإن كان صوابا نسب إليهم ، وإن كان خطأ نسب إلىّ . وأنا أعترف أن مقامى ليس هذا المقام ، لكن حملنى على ذلك امتثال أمرهم ، إذ كانوا قد أمرونى بذلك عند مذاكرة فى هذا المطلب ، ولما رجوت أيضا فى ذلك من الأجر ولما كانوا – أدام الله حياتهم – قد كتبوا فى هذا المعنى فى مواضع ، رأيت أن تكون هذه المقالة جامعة لكل ماقيل فيه ، بل وفيها أشياء لم تكتب بعد . ومهما تجددت مذاكرة ، أو وقع نظر فيه ، أثبته فى هذه المقالة .

ونحن نتسلم ها هنا مايجب تسلمه مما تبين فى كتاب النفس ، إذ كان هذا المطلوب هو الغاية من كل ما قيل فى ذلك الكتاب . فنقول : إن هذا المطلوب يبين بثلاثة طرق .

الطريق الأول

الطريق الأول هو الذى حكاه الإسكندر فى مقالة فى العقل ، وذكر أنه الطريق الذى يسلكه الحكيم فى هذا المعنى . وهو هذا : قال إنه قد تبين هنالك أعنى فى كتاب النفس ، أن الأمر فى العقل شبيه بالأمر فى الحس ، فكما أن فى الحس ثلاثة أشياء : قوة قابلة وهى القوة الحساسة ؛ وشىء خارج النفس بالفعل وهو المحسوس المدرك ؛ والثالث هو المعنى الذى يحصل فى القوة الحساسة من ذلك الشىء المدرك . فكذلك يجب أن يكون الأمر فى العقل : أعنى أنه يقوم أيضا فيه ثلاثة أشياء ، قوة قابلة وهو العقل الهيولانى ، وهو نظير للقوة الحساسة فى الحس ؛ وشىء آخر يحصل فى هذه القوة هو نظير المعنى الذى يحصل فى القوة الحساسة من الشىء المحسوس ، وهذا هو العقل النظرى ، وهو العقل الذى بالملكة ؛ وشىء ثالث خارج النفس بالفعل هو الذى يتنزل من هذا الإدراك العقلى منزلة المحسوس من الإدراك الحسى حتى يكون ذلك الإدراك الذى للعقل الهيولانى إنما هو لذلك العقل الذى هو نظير المحسوس . ولما كان ليس خارج النفس شىء هو بالفعل من نوع العقل ، وإنما خارج النفس صورة

فى مادة ، هى عقل بالقوة لا عقل بالفعل ، وجب ضرورة أن يكون الذى ينظر إليه الهيولانى بالحقيقة هو عقل بالفعل نظير للشئ الذى ينظر إليه القوة الحساسة فى الحس .

وإذا كان هذا هكذا فالعقل الهيولانى إنما ينظر إلى العقل الفعال الذى هو عقل بالفعل ، إلا أنه يعقله أولا بوجود ناقص ، وهو العقل الذى بالملكة الذى هو صور الموجودات الهيولانية . ويعقل بآخرة على التمام والكمال إذا كان إنما ننظر إليه من هذه الجهة سمى مستفادا .

وهذا العقل الذى بالملكة ، وهو صورة الموجودات الهيولانية ، كأنه وسط بين الموجودات الهيولانية وبين العقل الفعال . فهو من جهة الموجودات بوجود أشرف من الوجود الهيولانى ، ومن جهة العقل الفعال بوجود أنقص من وجوده التام الذى ليس فيه قوة أصلا .

فهذه هى الطريقة التى سلكها الإسكندر كما قلنا ، وذكر أنها طريقة الحكيم وهى فى غاية الوثاقة .

الطريق الثانى

نقول : إنه قد تبين فى كتاب النفس أن هاهنا ثلاثة عقول : عقل بالقوة وهو العقل الهيولانى ، وعقل يستكمل به هذا العقل وهو العقل الذى بالملكة ، وعقل فعال وهو الذى يصير المعقولات التى بالقوة معقولة بالفعل . وأن هذا العقل له فعلان : أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو أن يعقل ذاته ، على ما شأن العقول المفارقة أن تكون عليه من عقلها ذواتها ، وكون العاقل والمعقول منها شيئا واحدا من كل جهة . والثانى أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهيولانى ، أعنى يصيرها من القوة إلى الفعل . وهذا العقل أعنى الفعال هو متصل بالإنسان وهو كالصورة له ، ولذلك يفعل به الإنسان متى شاء ، أعنى يعقل . وثامسطيوس يقول فيه : وبه أكتب ما أكتب .

ومن البين أنه إذا عقل الإنسان جميع المعقولات التى هى العقل الذى بالملكة ، ولم يبق له معقول بالقوة يصيره معقولا بالفعل ، أنه لايخلو فى تلك

الحال من أحد أمرين ، إما ألا يكون له فعل ألبتة ، وهو متصل بنا ؛ وإما أن يكون له فعله الثانى . ومحال أن يكون متصلا بنا ، ولا يكون له فعل ، فلم يبق إلا أن يكون له فعله الثانى ، الذى هو عقله ذاته . وبالواجب ما كان فعله الأول من أجل فعله الثانى ، والثانى يجرى منه مجرى الغاية ، وذلك أنه لما كانت الحكمة الإلهية ، والعدل الربانى ، يقتضى ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ، ولاطور من أطوار الوجود ، إلا ويخرج إلى الفعل . وكان العقل الذى هو المعقولات بالقوة ، طورا من أطوار الوجود الشريفة ، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل . ولكونه من جنس العقل ، كان واجبا أن يخرجه إلى العقل شئ هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود ، وهذا هو العقل الفعال .

وجعل بعد هذا العقل الفعال الأول الذى هو العلوم النظرية من أجل فعله الأخير الذى إدراكه ذاته ، حتى يكون الحال فى هذا العقل كالحال فى سائر العقول المفارقة ، أعنى أن تكون ذاتها هى غايتها ، وإن كان لها فعل آخر فهو طريق إلى حصول الذات الذى هو العقل الخالص . ولولم يكن الأمر كذلك ، وكان المقصود بهذا الفعل الصادر عن الفعال الذى هو العقل الذى بالملكة هو ذاته لاكونه طريقا إلى شئ ، لزم محال وهو أن يكون الأشرف وهو العقل الفعال من أجل الآخر وهو الذى بالملكة إذ الفعل غاية الفاعل ، والغاية أشرف مما قبل الغـــاية .

فانظر إلى هذا السر الإلهى ، والتكليف الربانى ماأعجبه ! فسبحان الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى . وهذا الذى قلته بآخرة فى أمر العقل هو من أشرف مايقال فيه ، إذ كان من جنس الأقاويل التى يقال لها التحليل ، لأنه هو المتقدم على جنس الأقوال التى يقال لها التركيب .

الطريق الثالث

وهذا الطريق هو مأخوذ من القوة والفعل . وذلك أنه من البين أن القوة بما هى قوة إنما تقال بالإضافة إلى الفعل . ولما كان العقل الهيولانى عقلا بالقوة ،

وجب أن يكون إنما هو عقل بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلا . ولما كان العقل الذى بالملكة عقلا بالقوة لاعقلا بالفعل ، وجب أن يكون العقل الهيولانى إنما هو بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلا ، وإن كان وقتا ما بالقوة على عقل ليس هو عقلا بالفعل . فإنما هو قوى عليه ليكون به مستعدا وقابلا لمثل هذا العقل الذى لاتشوبه قوة أصلا . وإذا كان قويا على مثل هذا العقل ، وكل قوة لابد أن تخرج إلى الفعل ، فبالضرورة مايلزم أن يعقل بآخرة للعقل المفارق ، أعنى الفعال ، ومن هذه الجهة سمى مستفادا .

وأما كون العقل الذى بالملكة ، وهو العلوم النظرية ، عقلا بالقوة ، فبين . إذ كان المعقولة التى هى الصور معقولة بالقوة بخلاف الأمر فى الحس ، فإن الحس حس بالفعل ، لأن المحسوس محسوس . ومن هذه الجهة كان الحس أشرف من هذا العقل الذى بالقوة بوجه ما ، أعنى كون المحسوس بالفعل والعقل بالقوة . لكن العقل وإن كان عقلا بالقوة فهو بالجملة أشرف من الحس . والسبب فى ذلك أن العقل كلى ، والكلى بالقوة ؛ والمحسوس جزئى ، والجزئى بالفعل . فاذا أحست القوة الحساسة بمحسوس ما ، كان ما يحصل فى القوة الحساسة هو معنى ذلك الشخص المحسوس المشار إليه بالفعل ، ووقع الإدراك عليه . وأما إذا اتصل بالعقل الهيولانى معقول من المعقولات وهو معنى كلى ، كأنك قلت مثلا صورة المثلث بما هو مثلث ، كان هذا المعنى إنما يتناول صور أشخاص لانهاية لها بالقوة ، فهى علم بالقوة ، إذ كان لمعلوم بالقوة . ولذلك يعلم الإنسان مثلا أن كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين ، وليس يعلم مع ذلك شخص المثلث المصور المستور مثلا عنه ، فهو يعلمه بالقوة ويجهله بالفعل ، لأنه يعلم المثلث بما هو مثلث ، لامثلثا معينا بالفعل ، كما هو بالحس . ولذلك ليس أيضا اتصالنا بالعقل الفعال شيئا غير أن ندرك بالفعل شيئا مجردا بالكلية مثل ماندركه بالحس وإذا كان هذا كله كما وصفناه ، فالذى للعقل الهيولانى بالذات ، وبما هو عقل ، هو أن يعقل ما هو فى نفسه عقل بالفعل ، وما اتفق له أولا من أن يعقل شيئا ليس هو فى نفسه عقلا بالفعل ، وهو العقل الذى بالملكة هو بالعرض . ومن هذا يلوح لك صحة ما قال ثامسطيوس برهانا على أن العقل الهيولانى يعقل

المفارقة ، وذلك أنه قال : إن العقل الهيولانى إذا كان يعقل ماليس فى نفسه عقلا فأحرى أن يعقل ماهو فى نفسه عقل . وكذلك أيضا صحة ماقاله الإسكندر فى ذلك حين شبه هذه القوة التى فى العقل الهيولانى بقوة الشئ الذى توجد فى الطفل ، فإنه قال : فكما أن هذه القوة تصير بآخرة فى طفل إلى المشى ، كذلك هذه القوة التى فى العقل تصير بآخرة إلى أن تعقل المفارق .

وهكذا العقل الذى بالفعل ، الذى يدركه الإنسان بآخرة ، وهو الذى يسمى المستفاد وهو التمام والكمال ، والفعل الذى كان الهيولانى الأول قوة عليه . ولذلك كلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى ، حتى ترقى من كمال إلى كمال ، ومن صورة إلى صورة ، أشرف وأقرب إلى الفعل ، حتى انتهت إلى مثل هذا الكمال والفعل الذى لاتشوبه قوة أصلا .

ولما كان الإنسان هو الذى حق به الكمال ، كان هو أشرف الموجودات التى هاهنا . إذ كان هو الرباط والنظام الذى بين الموجودات المحسوسة الناقصة أعنى التى تشوب فعلها أبدا القوة وبين الموجودات الشريفة التى لاتشوب فعلها قوة أصلا ، وهى العقول المفارقة . ووجب أن يكون كل ما فى هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له ، إذ كان الكمال الأول الذى كان بالقوة فى الهيولى الأولى إنما ظهر فيه . فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذى هو طريق إلى حصول هذا الكمال ، إذ لايشك أن الفاعل لذلك أيضا يضاد الخالق سبحانه ويخالفه فيما قصده من وجود هذا الكمال ، كما أنه مااستعد من بذل عمره فى مثل هذه الطاعة ، وتقرب إليه سبحانه بمثل هذه القربة. فهذا ما رأيت أن أثبته فى هذه المقالة ، وإن تجدد فى ذلك شئ أثبته إن شاء الله . والله يوفق لما يرضاه بمنه ويمنه لا إلـه سواه .

كملت المقالة وبها كمل جميع الكتاب بحمد الله وحسن عونه على أيدى الفقير إلى رحمة ربه ، الراجى إلى أجرته ، على بن ابراهيم بن أحمد ثابت التجيبى . أنسخها بخط يده الفانية للفقيه الطبيب الأفضل ابن اسحاق القارجى . وكان الفراغ منها فى يوم الخميس التاسع والعشرين لجمادى الثانية من سنة سبع وثلاثين وستمائة . وبذلك ببرجانة .

ملحق — ٣

كتاب النفس

المنسوب لإسحق بن حنين

هذه رسالة صغيرة نفيسة لم يسبق نشرها وجدت فى إخراجها فائدة كبيرة فى إلقاء الضوء على تاريخ علم النفس ، وفى تفهم تلخيص كتاب النفس لابن رشد الذى نقدمه الآن .

وكنت قد عزمت على نشرها مستقلة فى كتاب أو مجلة علمية ، غير أنى وجدتها لاتزيد إذا طبعت عن أربعين صفحة ، فرأيت أن أضيفها فى ذيل هذا الكتاب حتى تجتمع المقالات الخاصة بالنفس فى حيز واحد .

ومن حسن الحظ أن تخرج ترجمة كتاب النفس لأرسطو فى هذا الأوان ، وهى الترجمة التى اشترك معى فى مراجعتها على النص اليونانى الأب قنواتى . وبذلك يستطيع قارئ اللغة العربية أن يبدأ بنص أرسطو ثم بهذا التلخيص أو الترجمة المنسوبة لاسحق ابن حنين ، ثم ينتهى بتلخيص ابن رشد .

وليس لهذه الرسالة عنوان ، فهى تبدأ بعد البسملة بهذا النص « هذا ما ذكر الفيلسوف فى كتاب النفس ترجمناه كلاما تاما . . . » . والمقصود بالفيلسوف هنا أرسطو فى كتاب النفس .

قال الأستاذ هارتوج درنبورج Hartwig Derenbourg الذى وصف مخطوطات الاسكوريال حيث توجد هذه الرسالة المخطوطة، إن عنوانها «ترجمة كتاب النفس لأرسطو» وكذلك فعلت مكتبة جامعة فؤاد الأول حين استقدمت نسخة مصورة موجودة بالدار تحت رقم ٢٤٠٢٥ . وهى النسخة التى اعتمدنا عليها ورجعنا إليها فى تحقيق هذا النص .

ويبدو أن الأستاذ درنبورج اعتمد على ما جاء فى استهلال الرسالة من قوله : « ترجمناه كلاما تاما ... » فاعتقد أنه ترجمة لنص أرسطو ، ولكنه إذا مضى مع الكتاب إلى نهايته لرأى أنه تلخيص لاترجمة . فلا مناص من تصحيح العنوان ، وقد رأيت أنه ليس ترجمة ، وليس كذلك تلخيصا محاذيا لأرسطو بل فيه بعض التفسير ، فالأليق أن نجعل العنوان « كتاب النفس » بدون إضافة صفة الترجمة أو التلخيص .

والكتاب جزء من مجموع يشتمل على الرسائل الآتية :—

١ — شرح كتاب أنالوطيقا الأولى وبارى أرمنياس لأرسطو لأبى الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس المتوفى سنة ٦٢٠ هجرية .

٢ ـ ثلاث رسائل صغيرة فى المنطق لأبى الحسن على بن رضوان المتوفى سنة ٤٦٠ هجرية .

٣ ـ كتاب النفس المنسوب لاسحق بن حنين . وهذا نص الوصف الذى جاء فى فهرسة الاسكوريال .

«ترجمة كتاب النفس لأرسطو مع بعض تعليقات للرد على المخالفين له . أتكون هذه الترجمة لإسحق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨ هجرية (٩١٠ ميلادية) التى يحدثنا عنها حاجى خليفة نقلا عن الفهرست ؟

لايشير المخطوط فى هذا الموضوع إلى أى شىء .

ويبدأ بقوله (هذا ما ذكر الفيلسوف فى كتاب النفس ترجمناه كلاما تاما ، وذكرنا فى كل باب جمل مارد على من خالف قوله وكيف ترق إلى صفة النفس الناطقة الخ)

الورق مغربى والخط مغربى كذلك ـ ٢٢٦ ورقة ـ ٢٣ سطراً فى الصفحة . بدون تاريخ .

نقول : ويبدأ كتاب النفس فى هذا المجموع من صفحة ٢٠٣ ظ إلى نهاية المجموع أى صفحة ٢٢٦ .

والخط واضح مقروء قديم ، ولكن النسخة وحيدة ، وقد وقفنا فى قراءة بعض الألفاظ، وبخاصة التى لم تألفها لغة المتأخرين من الفلاسفة، ثم اهتدينا إلى وجه الصواب فى قراءتها . وذلك من مثل لفظة « المعاياة » والمقصود بها المشكلة . وكذلك لفظ « العلة التمامية » أى الغائية . فهذه الاصطلاحات وأمثالها مما ننبه عليه فى هامش النص هى الدليل عندنا على أن صاحب الكتاب من النقلة المتقدمين ، أى فى عصر إسحق .

وإذا رجعنا إلى ما ذكره ابن النديم فى الفهرست عن كتاب النفس لأرسطو ، وجدنا أن حنين نقله إلى السريانى ، ثم نقله إسحق تاما إلى العربية مرتين . ووجدنا أن شرح ثامسطيوس نقل أيضا كما نقل تفسير الإسكندر . ونحن لانرجح أن يكون هذا التلخيص لإسحق ولو أن الفصل فى هذه القضية يحتاج إلى مراجعة الأصول السريانية والعربية التى لاتزال مخطوطة . وقد عثر الأب قنواتى حين كان فى اسطنبول على ترجمة إسحق لكتاب النفس وهى الترجمة الكاملة للنص ، وقد وصف النسخة فى المقدمة التى كتبها بمناسبة طبع ترجمة كتاب النفس لأرسطو .

فإذا اجتمعت النصوص أمكن أن يخرج منها الباحث برأى وثيق .

على أننا نستطيع من الموازنة بين نص كتاب النفس لأرسطو وهذا الكتاب أن نحكم على أن بينهما فروقا كثيرة ، لأن صاحب هذا التلخيص يبتعد فى بعض المواضع عن آراء أرسطو ويأخذ برأى المتأخرين ، ويتضح ذلك بجلاء عند الكلام فى النفس الناطقة ، وفى بقائها بعد فناء البدن ، وهذا أقرب إلى رأى الاسكندرانيين منه إلى رأى أرسطو . فإذا كان الأمر كذلك فيكون هذا التلخيص لابن البطريق وليس

لإسحق ، وبخاصة لأن كتب التراجم لم تذكر أن إسحق لخصه ، وإنما ذكرت أنه نقله تاما أى بدون تلخيص .

وهم يذكرون أن سنبلقيوس له تفسير على كتاب النفس بالسريانية لخصه الإسكندر فى « نحو مائة ورقة ولابن البطريق جوامع هذا الكتاب » .

ويذكرون كذلك أن ثامسطيوس له شرح على كتاب النفس لأرسطو « وإن إسحق نقل ما حرره ثامسطيوس إلى العربية من نسخة رديئة ثم أصلحه بعد ثلاثين سنة بالمقابلة إلى نسخة جيدة » .

فهل يكون هذا الكتاب لثامسطيوس ؟

كل ذلك يحتاج إلى تحقيق ليس فى أيدينا أدواته فى الوقت الحاضر .

مهما يكن من شىء فلهذه الرسالة قيمة تاريخية جليلة من جهتين : الأولى من جهة الاصطلاحات وتطورها وموتها وحياتها، وهذا ما نبهنا عليه فى الهامش كلما ورد اصطلاح من هذا القبيل . والجهة الثانية فهم العرب لأرسطو وشراحه وخلط آرائه بآرائهم .

ونحن نرجو أن يكون نشر هذه المخطوطة مقدمة لدراسات أعمق وأدق تلقى الضوء على كثير من المسائل الغامضة فى تاريخ الفلسفة .

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

هذا ما ذكر الفيلسوف فى كتاب النفس ، ترجمناه كلاماً تاماً ، وذكرنا فى كل باب جمل ما ردَّ على من خالف قوله ، وكيف ترقى إلى صفة النفس الناطقة .

فكان الذى ابتدأ به فى كتابه هذا أن رد على الذين قالوا : إن النفس إنما تحدث من قِبَل اختلاط بعض الأستقسات ببعض بقدر ما .

ثم على الذين قالوا : إنها من تأليف البدن .

ثم على الذين قالوا : إنها من قِبَل مزاج البدن .

ثم فحص عن النفس : هل هى جوهر واحد كثير القوى ؟ أوهى أنفس كثيرة مختلفة الجواهر ؟ و محال أن تكون أنفساً كثيرة مختلفة الجواهر .

ثم وصف النفس وحدَّها بحد ، وقال : إنها جوهر وليست بعرض ؛ وبيَّن كيف ذلك .

ثم فحص أيضاً عنها وقال : أترَاها جوهراً مركباً ، أم جوهراً مبسوطاً ؟ . وأخبر أنها جوهر مبسوط .

ثم قال : أتراها كالهيولى لاصورة لها ؟ أو كالصورة ؟ ثم أخبر أنهاصورة.

ثم قال : أتراها صورة هيولانية عرضية لازمة للأجسام ؟ أم هى صورة جوهرية ، لاهيولى لها ، مفارقة للأجسام ، من غير فساد ولا هلاك ؟ .

ثم ذكر الصورة ، وبيَّن على كم وجه تقال ، ومتى تكون الصورة حلية(١)

---

(١) قوله حلية هو الذى اصطلح عليه المتأخرون بقولهم شكل أو هيئة Figure وقد وردت عند الفارابى فى إحصاء العلوم ، ولايستعملها ابن رشد . أما قوله إن الصورة قد تكون حلية وقد تكون نفسا فهذا خطأ ، لأنه يخلط بين الصورة والشكل. ثم يجعل الصورة نفسا ، وهذا صحيح فى الكائنات الحية فقط أما فى غير الحية فالصورة ليست نفسا ولا شكلا . (انظر ترجمة كتاب النفس لأرسطو ص ٧) .

للشيء الذى هى صورة له ، ومتى تكون نفساً له ، مفارقة للبدن الذى هى فيه من غير فساد ، ومتى تكون غير مفارقة للبدن الذى هى فيه .

ثم قال : إن الحد الصحيح هو الدال على ماهية الشيء . ولما دل على أن له ماهية ، أتى على علته ، ثم قال : إن الحدود منها ما يشبه النتيجة الخارجة من القياس ، ومنها مايشبه الفصول التى فى القياس ؛ وبين كيف ذلك .

ثم وصف أنواع الحياة ، وعلى كم نوع يقال للشيء إنه حى ، وبأى أنواع الحياة يقال للشيء إنه حى بحق .

ثم قال : أترى النامى والحسى والفكرى ، كل واحد من هذه هو نفس على حدته ؟ أوهذه الأشياء قوى لنفس واحدة ؟ وإن كانت قوى لنفس واحدة ، فقواها كنفس فى مكان واحد ، وإنما تختلف فى الصفة [٢٠٤ و] فقط ، أم تختلف فى الأماكن والصفة جميعاً ، كقول فلاطن فى كتابه الذى شرحه فى ذلك ؟ .

ثم صوّب رأى من قال : إن النفس تمام الجسم ؛ إلا أنه قال : التمام على نوعين أحدهما تمام الشيء بعينه ، والآخر فاعل التمام . وذكر كيف ذلك وقال : إن النفس تمام للجسم المتنفس بأنها فاعلة التمام لا أنها بعينها هى التمام الكائن . فهذا النوع عرض ، والنفس جوهر لاعرض .

فلما فرغ من تلخيص هذه الأشياء أقبل على الغرض الذى له قصد فى هذا الكتاب فقال :

إنا نريد أن نصف النفس النامية ، والنفس الحسية ، والنفس الناطقة ، ونخبر ما كل واحدة منهن ؟ ومن أين ينبغى أن نفحص عن ماهية كل نفس ، أمن قواها ؟ أم من أفاعيلها ؟ أم من الأشياء المحسوسة المدركة ؟ فوصف محسوس كل نفس أولا ، ثم وصف النفس ، من بعد ذلك ، بصفة صحيحة .

ثم وصف النفس النامية ، وجعل ابتداء فحصه عن الغذاء ، وعن علة غاية الغذاء ، ووصف ما الغذاء ، وما حاجتنا إليه .

ثم قال : أترى الشيء يغتذى من شبهه أم من غير شبهه ؟ ولما وصف الغذاء ماهو ؟ وكيف هو ؟ ولم هو ؟ وصف النفس النامية بصفة صحيحة لامَرَد لها .

ثم ابتدأ فى صفة النفس الحسية الحيوانية ، وأخبر عنها ، وجعل دلالته عليها من الحواس . إلا أنه فحص عن الحواس أولا ، ثم شرحها واحدة فواحدة ؛ ثم ذكر القوة والفعل ؛ ثم وصف الانفعال وقال : أترى الشئ ينفعل من شبهه أم من غير شبهه ؟ وبين ذلك . ثم قال : كل حاسة إما أن تدرك شيئاً واحداً ، وإما أن تدرك أشياء كثيرة . وأخبر كيف ذلك .

ثم ذكر متى يدخل الخطأ على الحاسة ، ومتى لاتخطئ .

ولما أراد أن يصف كل حاسة على حدة ، وصف محسوسها أولا ، ثم وصف بعد ذلك الحاسة . وذلك أنه وصف اللون وما هو ، ثم وصف بعد ذلك البصر . وإنما فعل ذلك ليستدل بالظاهر على الخفى ؛ والمحسوس ظاهر ، والحس خفى .

ثم ذكر أيضاً وقال : إن من الأولين من قال : إنه جسم ، ومنهم من قال : إنه ليس بجسم . وصوب رأى من قال : إنه ليس بجسم ؛ ورد على من قال : إنه جسم .

ثم قال : أترى كل حاسة من الحواس تدرك محسوسها بضرب واحد أم بضروب مختلفة ؟ .

ثم قال : أترى أن الحواس كلها تؤدى إلى حاسة واحدة بعينها وتميز بين ماأدركت أم لا ؟ [٢٠٤ ظ] .

ثم قال : مابال الحواس تفسدها محسوساتها إذا أفرطت ، كالبصر يفسده الضوء الساطع ، والسمع يفسده الصوت الشديد ؟ وكذلك سائر المحسوسات تفسد حاسها ، إذا قويت وأفرطت .

ولما فرغ من بحثه عن الحواس ، وصف بعد ذلك النفس الحسية بصفة لامرد لها . ثم وصف النفس الناطقة وقواها . وابتدأ بوصف الوهم ، لمارأى أنه نفسانى فى النفس الناطقة .

ثم وصف بعد ذلك قوى النفس من الحس ، والرأى المحمود ، والوهم ، والفكر والعقل ، . وميز الحس من سائر القوى ، ثم الوهم ، ثم الرأى المحمود ، ثم الفكر ، ثم العقل ، بماذا يتفق كل واحد منهما مع صاحبه وبماذا يختلف ؟

ثم وصف الحس العامى[1] والوهم ، وميز بينهما ، وأخبر كيف يدرك فعل الأشياء . إلا أنه ذكر أولا اشتراك الحس والعقل . وإنما فعل ذلك ليدلنا على أفعال النفس الناطقة ، وأنها باقية لاتموت .

ثم وصف اختلاف الحس والعقل وأخبر أن بينهما بوناً بعيداً .

ثم قال : إن النفس الناطقة ليست بمشربة شيئاً من الهيولى والأجسام ، ولاهى بجسم ؛ وأخبر كيف ذلك .

ثم سأل : أترى النفس تعلم الأشياء المبسوطة ، والأشياء المركبة ، بجزء واحد من أجزائها ؟ أم إنما تعلم الأشياء المبسوطة منها بجزء غير الجزء الذى تعلم به الأشياء المركبة مثل الأجسام ؟ وأخبر كيف تعلم ذلك .

ولما أخبر باتفاق الحس والعقل واختلافهما ، وكيف تحس الحاسة ، ويعقل العقل ، أخذ فى صفة النفس العاقلة ، ثم سأل فقال : إن كان العقل ليس بهيولى ، ولا ينفعل ، وكل علم إنما يكون بالانفعال ، فكيف يعقل الأشياء وهو لاينفعل ؟ .

ثم سأل أيضاً فقال : إن كان العقل واحداً من الأشياء المعقولة ، أفتراه يعقل ذاته أم لايعقلها ؟ فإن لم يعقل ذاته وَهِمَ القائل إن العقل جوهر مفارق لكل جسم . وإن كان يعقل ذاته أفتراه يعقل ذاته بأنه عقل ، أو بأنه معقول ؟ وأخبر كيف ذلك .

ثم ذكر كيف هو فى النفس الناطقة ، أبالقوة أم بالفعل ؟ وأخبر كيف يكون بالقوة ، وكيف يكون بالفعل .

وسأل فقال : إن كان العقل الكائن بالنفس تاماً ، وكان معرًى من كل هيولى وجسم ، وكان يعلم الأشياء بلا آلة ، فما باله ربما نسى بعض ما قد [٢٠٥ و] علم ، وليس علمه بثابت لايزول عنه ؟ وأخبر بعلة ذلك .

ثم وصف المعقولات ، ولخصها تلخيصاً شافياً . وإنما لخص المعقولات

---

(١) الحس العامى هو الحس المشترك فى اصطلاح المتأخرين مثل ابن سينا وابن رشد . بالفرنسية Sens Commun .

ليستدل بها على العقل ، وليرينا شرف النفس العاقلة ، وعلوها عن سائر الأنفس ، وأنها جوهر باق لا يفسد .

ثم وصف كيف يعقل العقل الأشياء المعقولة المجردة ، وكيف يعقل الأشياء المعقولة المشوبة بالأجسام .

ثم وصف متى يصدق العقل ، ومتى يدخله الخطأ .

فلما فرغ من ذلك ، وصف الشوق ، لأنه قوة من قوى النفس العاقلة ، وميز بين أصنافه .

ثم وصف النفس الناطقة فقال : هى الأشياء المعقولة بالقوة ، أى فيها صور الأشياء كلها . وبين ذلك .

ثم وصف الحركة المكانية أنها قوة من قوى النفس ، وبين كيف هى وأحال أن تكون علتها النفس النامية ، والنفس الحسية ، والنفس العاقلة ؛ وجعل علتها الشوق . وجعل الشوقَ على نوعين : عقلى ووهمى ؛ وأخبر أن للحركة المكانية أربع علل : صورية وتمامية وفاعلة وآلية (١) وأخبر أن كل شىء يتحرك حركة نقلة ، فهو حسى اضطراراً . وأخبر أن الحساس موافق لنا فى كوننا ، وأن الموافق لنا فى الحس ، موافق لنا فى كوننا .

فقد فرغنا من رءوس عيون ما ذكره الفيلسوف فى كتاب النفس ، ومخبرون كيف رد على من خالفه ، وكيف قوله .

فكان ما افتتح به ذلك أن قال :

إن العلم من الأشياء الجليلة الكريمة . وبعض العلوم أعلى من بعض ،

---

(١) العلل فى اصطلاح المتأخرين هى المادية والصورية والفاعلة والغائية. وعند المتقدمين من المترجمين كما ذكر الكندى أن الغائية هى التمامية . والمقصود بالعلة الآلية المادية .

وذكر الناسخ فى الهامش هذه العبارة « أخذ إحداها بدل الأخرى » فلعله يقصد اختلاف الاصطلاح ، أو لعله يقصد اختلاف الترتيب إذ المشهور أن العلة المادية تأتى فى المرتبة الأولى كما ذكرنا فى أول هذا الهامش (انظر كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى – طبعة الحلبى ١٩٤٨) .

مثل العلم بصناعة الطب ، فإنه أشرف من العلم بسائر الصناعات (١) . وذلك أن موضوع الطب أبدان الناس ، وهى أكرم من موضوع سائر الصناعات. فإن طعن طاعن فقال : إن العلم بالشيء ليس بحسن ، ولا كريم ، قلنا : كل علم من العلوم ، خيراً كان أوشراً ، فهو حسن كريم ؛ وذلك أنا بالعلم ندنو من الخير ونتباعد عن الشر ، فينبغى أن نعلم ماالحسن وما الكريم ، فنقول : إن الحسن هو الذى يراد من أجل غيره ، لأنا إنما نريد أن نكون حساناً من أجل غيرنا . فأما الشيء الكريم ، فإنما يُراد من أجل نفسه ، كالصحة والسعادة . والدليل على حسن العلم : أن كل الناس يشتاقون إليه ؛ وربما حرص الإنسان على أن يظن به غيره أنه عالم ، لعلمه بفضل العلم وشرفه . والدليل على كرم [٢٠٥ظ] العلم أيضاً : أنه فى غريزتنا ، متمم لجوهرنا . وذكر أن الدليل على أن العلم فى غرائزنا ، حث الصبيان لاستماع الأحاديث والخرافات . وقال : إن الحواس تدل على أن العلم فى غرائزنا ، لأن كل حاسة تحث محسوسها ، وتشتاق إليه .

والعلم بالنفس أكرم من سائر العلوم وأحسن . أما كرمه فلأنه يقود الإنسان إلى علم ذاته ، فإنه إذا علم ذاته علم سائر الأشياء التى تعلوه ، والتى هى أدنى منه . وأما حسنه فلاستصفائه وصحته . فعلم النفس أعلى من سائر العلوم الحسنة ، ومنه يرقى إلى علم الجوهر الشريف الحق . والدليل على أنَّ مَنْ علم ذاته ، علم سائر الأشياء ، أن الأشياء لاتخلو من أن يكون العلم بها واقعاً تحت القوى ، والقوى كلها للنفس ، والذى يعرف النفس يعرف قواها ، والذى يعرف قواها ، يعرف الأشياء الواقعة تحت قواها ، فَمَنْ عرف النفس عرف الأشياء كلها ، على الجهة التى ذكرنا .

قال الفيلسوف : والعلم بالنفس الكريم يدلنا على بقائها ، وأنها جوهر مبسوط ، لاهيولى له . وإذا كان الشيء مبسوطاً ، لاهيولى له ، لم ينتقض إلى

(١) هذا هو افتتاح كتاب النفس لأرسطو حقا ، ولكنه شرح وتفسير أكثر منه نقل أو تلخيص ذلك لأن عبارة أرسطو حسب ترجمتنا « ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى إما لدقتها وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم . ولهذين السببين كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى » . ولم يضرب أرسطو المثل بصناعة الطب وأنها أكرم الصناعات وهذا يؤيد ما ذكرناه من قبل من أن هذه الرسالة ليست لأرسطو بل لبعض الشراح .

شيء آخر ؛ فلذلك صارت النفس تعلم ذاتها ، وتعلم سائر الأشياء علماً مستقصى ؛ ويستخلص ذلك فيما بعد .

قال : ومن الدليل على بقائها ، أنها كلما ازدادت بالشيء علماً ، كان أقوى لجوهرها ، وأثبت له . وليس غيرها مما يدرك علم الأشياء كذلك ، لأن غيرها ، كلما ازداد علماً بمحسوسه ، كان أضر له ، وأقرب من فساده . ومن الدليل على أن النفس لاتقع تحت الفساد ، أن العلم بها يدعو إلى علم جميع الفلسفة والطبيعة . وإنما (١) تعلم الأشياء الكلية ، والأشياء الكلية تعلم بعلم غير مجامع للأشياء ؛ فالنفس إذن تعلم الأشياء من غير أن تجامعها . وإن كانت على هذه الصفة ، فهي غير واقعة تحت الفساد .

ثم قال : إنه ينبغي لنا أن نفحص عن النفس ، أي عن جوهرها ، وعن آثارها ، وعن أفعالها الخاصة والعامة . إلا أنه ينبغي لنا أولا أن نذكر قول الأولين : فإن منهم من زعم أنها جوهر جرمي (٢) ؛ ومنهم مَنْ زعم أنها عرض . ومن هؤلاء الذين زعموا أنها عرض ، مَنْ زعم أنها مزاج ، ومنهم من زعم أنها ائتلاف .

فرد (٣) أولا على من قال إنها جوهر [٢٠٦ و] جرمي فقال : معرفة الأجسام للأشياء إنما تكون بالمباشرة والملامسة ؛ فإن كانت النفس جسما ، فإنها لاتخلو من أن تكون إذا أرادت عِلمَ شيء من الأشياء أن تلامسه ملامسة ، فإما أن تلامسه بشيء من أجزائها ، أو بجل أجزائها ، أو بأجزائها كلها ؛ فإن لامسته بجزء من أجزائها لتعلمه ، كان باقي أجزائها فيها باطلا ، وليس من النفس شيء باطل ؛ وإن كانت تلامسه لتعلمه بأجزائها كلها ، فلا يخلو أن يكون كل جزء من أجزاء النفس يعلم أولا يعلم إلا باجتماعها ، فإن كل جزء من أجزائها يعلم الشيء الواحد ، فالشيء الواحد تعلمه مراراً كثيرة ، وهذا باطل . وإن كانت النفس تعلم الشيء الواحد بأجزائها كلها ، فإنه لايخلو جزء النفس الذي لا يلامس

---

(١) المقصود النفس .

(٢) قوله جوهر جرمي أي جسم . وسوف يتحدث فيما بعد عما ذكره أفلاطون في طيماوس .

(٣) هذا الرد هو الذي أورده أرسطو يجيب فيه عن تفسير طيماوس لحركة النفس (أنظر ترجمة كتاب النفس ص ٢٠ — ٢٢ ، ٤٠٦ ظ ٢٧ — ٤٠٧ ظ ٢٥) .

الشئ ، إما أن لايعلمه، أويكون يعلمه ؛ فإنْ علمه كانت سائر أجزاء النفس فيها باطلا ، وإنْ لم يعلمه فإن الآخر لايعلمه أيضاً . وهذا القول يلزم فى جميع أجزاء النفس ، فتكون النفس لاتعلم الشئ ؛ وهذا باطل . فإن قيل إن النفس إنما تعلم الشئ باجتماع أجزائها ، وذلك أنها تلامس الشئ بأجزائها كلها فتعرفه ، قلنا : يجب من ذلك أن تكون إذا لامست شيئاً ، هو أصغر جثة منها ، أن لا تأتى على جميع علمه ، لأنها تفضل عليه . وكذلك إذا لامست ماهوأعظم منها ، لم تعلمه ، لأنه يفضل عنها . وليست النفس كذلك ، لأنها تعلم الجسم الكبير والصغير على جهة واحدة ، فليست النفس إذن بجسم ، إذ صارت لاتسلك مسلك الأجسام .

ورد عليهم أيضاً فقال : كل جسم فإما أن يتحرك حركة مستوية أوحركة مستديرة ؛ فإن كانت النفس جسما ، فإنها لاتخلو من أن تتحرك بإحدى هاتين الحركتين ؛ فإن كانت تتحرك حركة مستوية ، فإما أن تتحرك إلى مالا نهاية له وإما إلى مكان تنتهى إليه ، ولا يمكن ان تكون حركة لانهاية لها . وقد صحح الفيلسوف (١) ذلك فى كتاب سمع الكيان . وإن كانت تعلم الأشياء بحركتها ، فإنها إذا وقفت لم تعلم شيئاً ؛ وإن كانت تعلم الأشياء بسكونها، فإنها إذا تحركت لم تعلم شيئاً ، فتكون مرة تعلم ، ومرة لاتعلم ؛ وهذا باطل ، لأنها علاّمة ابداً .

وإن كانت حركتها مستديرة ، فالحركة المستديرة لاتقف . قلنا : أتراها تعلم الشئ الواحد بدور واحد من أدوارها ، أم فى كل دور تعلم شيئاً غير ما [٢٠٦ ظ] علمت بالدور الآخر؟ فإن علمت الشئ بدور واحد كان سائر أدوارها باطلا ؛ وهذا محال . وإن كانت فى كل دور، تعلم علماً غير ماعلمت فى الدور الذى قبله ، كان علمها وفكرها غير متناهيين ، لأن الأدوار غير متناهية ؛ وهذا باطل . لأن الفكرة المنطقية والعملية متناهيتان، وذلك أن الفكرة المنطقية إذا جالت فى معرفة الشيء ، واستنبطت النتيجة ، سكنت ، ولم تتحرك . وإذا فكرت فى عمل من الأعمال ، فإنها تتحرك أيضاً ، إلى أن تأتى إلى آخر

---

(١) المقصود أرسطو فى كتاب السماع الطبيعى والحجة متصلة بسابقتها عن دائرة طيماوس وكيف تتحرك .

العمل ، ثم تسكن . فالنفس لاتتحرك بحركة مستوية ولا مستديرة ، فليست إذن بجسم .

ورد عليهم أيضاً فقال : كل جسم من الأجسام فِعْلُ جزئه غير فعل الجزء الآخر ، وفعل كله غير فعل جزء واحد من أجزائه . وذلك أن فعل البصر غير فعل الأذن ، وفعل اليد غير فعل البدن كله . وليست النفس كذلك لأن الجزء الواحد منها يفعل فعل الكل ، والكل يفعل فعل الجزء ، لأن الكل فيها والجزء شئ واحد . وذلك أنها تفعل بجوهرها كله ، على حال واحدة ، وليست فيها أجزاء مختلفة ، فتكون أفاعيلها مختلفة . والأجزاء متشابهة ، فيكون فعلها أكثر وأقل على نحو فعل الأجسام المبسوطة المتشابهة الأجزاء ، بل هى بجوهر مبسوط ، ليست بذات أجزاء جسمانية . فلذلك يفعل الجزء منها فعل الكل ، ويفعل الكل فعل الجزء . فليست النفس إذن بجسم .

ورد أيضاً عليهم فقال : لكل جسم بدء فى نشوئه ، وغاية ينتهى إليها . وأجود مايكون الجسم إذا انتهى إلى غايته ؛ وإذا أخذ فى النقصان ضعف ؛ وليست النفس كذلك : لأنا نرى نفس المكتهلين أكثر ضياء ، وأنور فعلا ، وأبدانهم أضعف من أبدان الأحداث . ولو كانت النفس جسما لنقص فعلها بنقصان البدن . فليست النفس إذن بجسم .

ولما رد على من قال إن النفس جسم ، رد أيضاً على من قال إن النفس تحدث من قِبل اختلاط بعض الأستقسات ببعض مقداراً ما . فقال : لاتخلو النفس الحادثة بزعمهم أن تكون المقدار نفسه أوغيره ؛ فإن كانت هى غير المقدار فإنها لاتخلو أن تكون وردت عند اختلاط الأستقسات من خارج أوتولدت فيها . فإن كانت وردت من خارج فقد كذبتم ، إذ قلتم : إن النفس إنما حدثت من قبل مقدار اختلاط الأستقصات[1] . [٢٠٧ و] وإن كانت تولدت من مقدار الاختلاط ، كنتم قد أحلتم ، لأنكم صيرتم الشئ الأفضل دنيئا ؛ وذلك أن

(١) كتب الناسخ لفظ الاستقصات مرة بالسين ومرة بالصاد ، فأبقينا على الرسم الأصلى .

المقدار فى الصورة ، والأستقصات فى الطينة (١) ، فصيرتم النفس طينة ، ولم تصيروها صورة . والصورة أفضل من الطينة . وإن قلتم : إن النفس هى المقدار بعينه ، صيرتم فينا أنفساً كثيرة ، لأن فينا أعضاء كثيرة . ولكل عضو مقدار من الأستقصات غير مقدار العضو الآخر ، فيكون للبدن الواحد إذن أنفس كثيرة . وهذا محال .

ورد عليهم أيضاً فقال : إنكم لما صيرتم النفس مركبة من الأستقصات ، كانت حجتكم على ذلك أن قلتم : إنا لما رأينا العلم لايكون إلا بالشبيه ، أى يكون العالم شبيهاً بالمعلوم ، قلنا : إن النفس مركبة من الأستقصات ، لأنها تعلم الأجسام المبسوطة والمركبة . وهذه حجة منكرة على من قال بها ، لأن كل علم فكرياً كان أو جسمياً ، إنما يكون من قِبَل فاعل ما . وكل حس ، وكل فعل ، إنما هو انفعال ، والشبيه لاينفعل من شبهه ؛ مثل البياض : فإنه لاينفعل من بياض آخر ، بل إنما ينفعل من شئ آخر لايشبه البياض ، مثل السواد وغيره من الألوان . فالحاسة لاتحس بالمحسوس لأنها مثله سواء . وكذلك العالم لاينفعل من مثله ؛ ولو كان ينفعل من مثله لكانا شيئاً واحداً . فالحاسة إذن والعالم ، انما ينفعلان من الأشياء التى لاتشبههما . ولا يلزم النفس أن تكون مركبة من الأستقصات ، إن كانت حساسة علامة بالأجسام . فإن لم يلزمها ذلك ، لم تكن مركبة من الأستقصات .

ورد عليهم أيضاً فقال : إن كانت النفس إنما تعلم الشئ بالشئ الذى فيها ، وإنما فيها الأستقصات فقط ، لم تعلم إلا الأجسام فقط ، فتكون جاهلة أكثر مما تكون عالمة ؛ وهذا باطل . لأنها تعلم أكثر مما تجهل ، فليست النفس إذن مركبة من الأستقصات .

ورد عليهم أيضاً فقال : إن كانت النفس مركبة من الأستقصات ، وإنما تعلم الأجسام بالأجسام التى فيها ، قلنا : كل جسم من الأجسام هو مركب

---

(١) الطينة لفظة عدل المتأخرون عن استعمالها ، وهى فى مقابل الهيولى أو المادة . ومن الواضح هنا أن الاستقص أو العنصر فى مرتبة متوسطة بين الهيولى الأولى وبين الأجسام الموجودة بالفعل .

من هذه الأصول ، فما باله لا يكون ذا نفس علامة ؟ وإن لم تكن للأجسام أنفس علامة ، فلا محالة أن النفس ليست علامة ، لأنها مركبة من [٢٠٧ظ] أستقصات ، بل إنما تعلم الأجسام بعلة أخرى .

ورد عليهم أيضاً فقال : إن كانت النفس مركبة من الأستقصات ، والأستقصات علة هيولانية ، فما العلة الفاعلة التي ركبت الأستقصات ، فحدثت النفس منها ؟ فإنه لا يمكن أن يكون الشيء هو علة انفعاله وتركيبه ، وإلا كان الشيء [١] علة ومعلولا معاً ، وفاعلا ومنفعلا معاً ؛ وهذا غير ممكن . وقد بينا كيف لا يمكن ذلك في كتاب سمع الكيان . فإن لم تكن الأستقصات علة تركيب أنفسها ، فلا محالة أن لها علة هي التي تركبها . والعلة الفاعلة [٢] أشرف من سائر العلل . وليس في هذا العالم أكرم ولا أشرف من النفس . فالنفس هي التي تركب الأستقصات . فإن كانت النفس فاعلة فليست إذن مركبة من الأستقصات .

ورد أيضاً على مَنْ قال : إن النفس تحدث مِن ائتلاف [٣] البدن ، فقال : الائتلاف يكون إما في الكلام ، وإما في الأجسام . أما ائتلاف الكلام فيكون منه الخبر ، أو ضرب آخر من ضروب الكلام . فائتلاف الصوت يحدث منه ضروب اللحون . فإذا ائتلفت الأجسام ، حدث منها شيء شبيه بها ، إلا أنه يخالفها في الصنعة . مثل الخشب : فإنه إذا ألف بقى بحاله ، إلا أنه حدثت له عوارض حلية ، لم تكن فيه . فإن قيل : فإن النفس كذلك وهي حلية حدثت من تأليف الأجسام قلنا : يجب أن تكون فينا إذن أنفس كثيره ، لأن كل عضو من أعضاء البدن تأليفه غير تأليف صاحبه . فإن كان كذلك وجب أن تكون فينا أنفس كثيرة ، وهو باطل . فإن قيل : إنما تحدث النفس من ائتلاف البدن

---

(١) في الأصل للشيء .

(٢) لا ندري أين ذكر أرسطو أن العلة الفاعلة أشرف من سائر العلل . والذي نعرفه أن العلة الصورية هي الأشرف . وذلك إذا ردت الفاعلة إلى المادية ، والغائية إلى الصورية .

(٣) الائتلاف هو الهارمونيا Harmonie ويميل المحدثون إلى ترجمتها بالانسجام والائتلاف أفضل ، وقد أخذت بهذا الاصطلاح في ترجمة النفس لأرسطو (أنظر ص ٢٤ وما بعدها ٤٠٧ ظ ٣٠ وما بعدها) .

كله، وهو واحد ، فالنفس إذن واحدة، قلنا : يجب من هذا أن يكون إذ انقص عضو واحد من أعضاء البدن أن ينتقص ائتلاف البدن ، وإذا نقص ائتلاف البدن ، نقصت النفس بنقصان ائتلاف البدن ، وإذا نقصت النفس نقص عقلها فصار عقلها للأشياء خطأ . وهذا باطل ، لأنه ربما نقص بعض أعضاء البدن والعقل صحيح على حاله . فليست النفس إذن من قبل ائتلاف البدن .

فلما فرغ من الرد على من قال إن النفس جسم ، وعلى من قال إنها من ائتلاف البدن أو مزاجه قال : هل النفس جوهر واحد كثير القوى أم فينا أنفس كثيرة مختلفة الجواهر ؟ فقال : لا يمكن أن تكون فينا أنفس كثيرة مختلفة الجواهر ، وذلك أنه إن كانت فينا أنفس كثيرة فلا بد من شئ يحفظها ويوجدها [٢٠٨ و] فإما أن يكون ذلك الشيء بدناً ، وإما أن يكون نفساً ، والبدن لا يحفظ النفس بل النفس أحرى أن تحفظ البدن . وإن كان نفساً فهو النفس حقاً . فليست فينا إذن أنفس كثيرة .

ولما بين الفيلسوف أنها ليست أنفساً كثيرة أخذ فى صفة النفس فى المقالة الثانية .

فقال : انا قد بينا فيما سلف من المقالة الأولى من قولنا أنه لا يمكن أن تكون النفس كمية أو كيفية ، وسأخبر كيف ذلك ، فلا محالة أن النفس إذن جوهر مبسوط . ثم قال : أفترها جوهراً كالهيولى أو كالصورة ؟ وبين ذلك بأن قال : الحياة لكل متنفس والحياة تكون بالنفس ، والنفس هى التى تميز بين الأشياء المتنفسة وغيرها ، فالنفس إذن صورة للأجسام المتنفسة ، والجسم كالهيولى لها . فالنفس فى الجسم المتنفس جوهر كالصورة ، وليست فيه كالهيولى . ولما أخبر أن النفس جوهر كالصورة حدّ النفسَ بحد عام ، إلا أنه نقل اسم الصورة إلى اسم التمام (١) لأن التمام يسمى الأشياء الجوهرية فقط ، والصورة إنما تسمى الأشياء العرضية مثل الأشكال والحلى ، فلذلك وصف النفس بالتمام وترك أن يصفها بالصورة لئلا يظن ظان أن النفس عرض . فحد النفس فقال : النفس تمام لجسم طبيعى

---

(١) المقصود بالتمام هنا الكمال الأول انتلخيا — أنظر تعليقنا على هذا الاصطلاح فى ترجمة كتاب النفس ص ٤١ ، ٤٢ .

آلى ذى حياة بالقوة . أما قوله تمام فأراد به أن النفس صورة جوهرية لاعرضية . وأما قوله لجسم طبيعى فأراد أن يفصل الجسم الطبيعى من الجسم الصناعى كالباب والسرير . وأما قوله ذى حياة بالقوة فأراد أن يفصله من الحديد والحجر وماأشبههما فإنهما وإن كانا جسمين طبيعيين فليسا متهيأين لقبول الحياة ؛ فالنفس إذن تمام لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة . وقال : إنا لو حددنا النفس بحد آخر فقلنا : إنها تمام لجسم طبيعى لكان ذلك جائزاً ، إلا أنا إنما عنينا بالآلى جسما له آلات يقوى على أن يكون بها حياً ، مثل القلب والكبد وما أشبههما من الأعضاء .

وقسم التمام فقال : التمام على نوعين أحدهما مثل المرء العالم بالكتابة البارع فإنه إذا شاء كتب . والنوع الثانى مثل المرء الذى لايحسن أن يكتب فقد يمكنه أن يتعلم فيكون كاتباً . فالنفس تمام للجسم الطبيعى الآلى بالنوع الأول ، مثل الكاتب الحاذق الذى إذا شاء كتب .

وقسم التمام بقسمة [٢٠٨ ظ] ثانية فقال : التمام نوعان مفارق وغير مفارق ، فالمفارق كالملاح فإنه تمام السفينة وهو مفارق لها من غير أن يدخل عليه الفساد . وأما التمام الذى ليس بمفارق فمثل حرارة النار فإنها تمام للنار ، فإذا فارقت النار فسدت وبادت . فالنفس للجسم الطبيعى تمام مفارق ، أعنى أنها تفارق الجسم من غير أن تفسد وتبيد . وسيلخص الفيلسوف فيما بعد كيف ذلك .

وقسم التمام بقسمة ثالثة فقال التمام نوعان : أحدهما أن يكون الشئ هو التمام بعينه مثل حرارة النار ، فإن النار بها تم فتكون ناراً . والنوع الثانى أن يكون الشئ فاعلا للتمام ، مثل الملاح فإنه تمام السفينة بأنه يفعل فيها . أومثل البناء فإنه تمام البيت بأنه هو الذى يُتم البيت ويصيره تاماً كاملا . فالنفس تمام الجسم الطبيعى الآلى ، لا لأنها هى التمام بعينها ، بل لأنها فاعلة التمام أعنى أنها تتممه فيصير تاماً كاملا ، فإنه لا يزال الجسم منقوصاً إلى أن تحل فيه النفس فيتم الجسم بها ويكمل .

فإن قال قائل : فإن كانت النفس هى التى تتمم الجسم فتصيره حياً فما بالها لاتسمى وحدها حيواناً إلا مع الجسم ؟ قلنا : ذلك كالقوة التى فى العين فإنها تتم العين فتكون بها بصيرة ، ولايقال للقوة وحدها أنها تبصر إلا مع العين .

وكذلك لايقال لصورة القدوم وحدها قدوم إلا مع الحديد ، فكذلك النفس لايقال لها حيوان إلا مع الجسم الطبيعى الآلى .

وقسم التمام أيضاً بقسمة رابعة فقال : التمام على أنواع وذلك أنه إذا كان التمام بعضو واحد لايعدوه ، كان صورة لذلك العضو فقط كفعل البصر فإنه تمام للعين لايعدوها إلى غيرها فهى صورة للعين ، فإذا كان التمام لعضو واحد ونفذ فى جميع الأعضاء كان نفساً ، إلا أنها نفس لاتفارق جسمها إلا عن فسادها . مثل القوة النامية والقوة الحسية فإن مسكنهما فى أعضاء معلومة وينفذان فى جميع البدن، فإذا فارقا أبدانهما فسدا وبادا ، ولا يفعلان أفاعيلهما إلا مع حواملهما. وإذا كان التمام للجسم كله لابعضو واحد كان نفساً أيضاً إلا أنها مفارقة لحاملها أعنى أنها إذا فارقت جسمها لم تفسد ولم تبد مثل النفس الناطقة [٢٠٩ و] والدليل على أنها لاتفسد بعد مفارقتها للبدن فعلها ، فإنها تفعل فى الشئ النائى عن بدنها ، وتُتَرَوَّى فيه ، وتفكر ، وتعرف الشئ من غير أن يكون بدنها حاضراً له ذلك الشئ. فإذا كان فعلها يتعدى بدنها ، فلا محالة أن جوهرها يبقى بعد فراقها للبدن، وإلا كان فعلها أكرم من جوهرها ؛ وذلك باطل . لأنه لايمكن أن يكون فعل الجواهر أكرم من الجواهر ، لأن الفعل إنما يصدر عن الجوهر لا الجوهر عن الفعل .

ولما لخص الفيلسوف التمام وأخبر بأقسامه ، وعلى كم نوع يقال ، وبأى الأنواع تكون النفس تماماً للجسم الطبيعى الآلى قال : إن الحد الذى حددنا به النفس إنما هو كالرسم ، وليس هو بحد يبين عن خاصة كل نفس ، لأنا لم نجد للأنفس جنساً يعمها ، وذلك أن منها أولا وثانياً وثالثاً ولا يوجد فى الأشياء التى تكون تحت جنس واحد أول وثان لأنها كلها تتراقى معاً . فإذا لم يكن للأشياء جنس يجمعها لم يمكن أن نجد شيئاً يعم خاصة كل واحد منها .

فلما أراد الفيلسوف أن يميز صفة كل نفس على حدتها ويخبر عن خاصتها قدم هذه المقدمة فقال : إن ألفى فى الشئ قوة واحدة من قوى النفس كان ذلك الشئ متنفساً ، فأول قوى النفس الحركة والحس . وذلك أن النماء إنما يكون بالحركة ، والحيوان يكون بالحس . والنماء لايكون إلا بالغذاء ، والنامى لايكون

إلا بالحركة والغذاء . ويكون حيواناً بالحس ، ويكون مفكراً بالعقل ، فإن العقل قوة ثالثة من قوى النفس . وقال : إن بعض قوى النفس ينفذ فى جميع البدن مثل الحركة وحس اللمس ، وبعضها لاينفذ مثل البصر والسمع والذوق والشم . وقال ما أصوب ماوصف به النفس أنها تمام لجسم طبيعى آلى . وكما أن العلم يكون على وجهين : وذلك أنا نعلم بالعلم والنفس الحاملة للعلم الموصوفة به، ونحس بأن فينا قوة حاسة ولنا جسم قابل للحس، كذلك نحن أحياء بأن فينا حياة ولنا جسم قابل للحياة . وكما أن العلم صورة والنفس موضوع له ، كذلك النفس هى صورة وتمام والجسم موضوع لها . فالنفس إذن جوهر بأنها صورة وتمام لا بأنها هيولى ، وما أصوب ماقيل إنها جوهر ليس بجسم ، لأنها صورة متممة للجسم الطبيعى الآلى ، إلا أنها صورة مفارقة لجسمها من غير أن تفسد [٢٠٩ ظ] وتبيد ، وليست بلازمة له ، أعنى إذا فسد جسم فسدت معه .

ووصف أيضاً النفس المرسلة فقال : النفس علة للمتنفس على ثلاثة أنواع من أنواع العلل ، وذلك أنها علة تمامية وعلة فاعلة وليست علة هيولانية . واحتج على ذلك فقال : إن الطبيعة هيأت للبدن آلات مختلفة من أجل أصناف أفاعيل النفس . وقولنا : « من أجل » إنما نريد « غاية » للشئ . فالنفس إذن علة غاية اختلاف آلات البدن ، والنفس تمام البدن للمتنفس ، والتمام صورة ، فالنفس إذن علة صورية للبدن المتنفس . وبالنفس يكون المتنفس مغتذياً حساساً ، فإنه لايغتذى شىء ، ولاينمى ، ولا ينتقل من مكان إلى مكان إلا وله نفس . فالنفس إذن علة فاعلة بأن يكون المتنفس مغتذياً نامياً منتقلا من مكان إلى مكان .

وقال : ينبغى لنا أن ننظر ماجوهر كل نفس ، وما خاصتها ، وما قواها ، وهل تفارق البدن من غير أن تفسد أم يفارقه بعضها وبعضها غير مفارق له . فإنا إذا فعلنا ذلك كانت صفتنا للنفس أبينَ ، وشرحنا إياها أوضح . فبدأ يفحص عن النفس النامية أولا فقال : من أين ينبغى لنا أن نبتدئ فى الفحص عن ماهية كل نفس ، أمن قواها أم من أفاعيلها أم من الأشياء المحسوسة المدركة منها ؟ فقال : ينبغى أن نفحص عن الشئ المحسوس أولا ، ثم نفحص بعد ذلك عن القوة الدراكة للمحسوس وعن فعلها ، لأن المحسوس أهون معرفة ، وأبين من القوة

الحساسة . فإذا عرفنا المحسوس عرفنا الحاس أيضاً لأنهما من باب المضاف، ومعرفة الأشياء المضافة واحدة . ولنفحص عن الغذاء قبل أن نفحص عن النفس النامية، وذلك أن النماء يكون بالغذاء، والغذاء أبين وأوضح من النماء فقال : ينبغى لنا أن نطلب لم صار النامى يغتذى ؟ وأخبر أنه يغتذى شوقاً إلى النماء والدوام . وذلك أنه لما لم يقو النامى على البقاء من أجل سيلان عنصره، احتاج إلى الغذاء ليرد عليه بدل ماسال منه وانفش . وأخبر أيضاً بعلة ذلك فقال: إنه لما لم يقو النامى أن يبقى دائماً بشخصه اشتاق إلى أن يبقى بالصورة فاحتاج لذلك إلى النسل، ولما لم يقو على النسل إلا بالنماء والنشوء احتاج إلى النماء، ولما لم يقو على النماء والنشوء إلا بالغذاء احتاج إلى الغذاء، فعلة [٢١٠ و] الغذاء هو الشوق إلى البقاء إما بالشخص وإما بالصورة . أما الأجسام الباقية بالشخص والصورة معاً فالأجسام السماوية . وأما الأجسام التى تبقى بالصورة ولا تبقى بالشخص فالأجسام الأرضية كلها النبات والحيوان . فلما أخبر بعلة الغذاء ماهى وصف الغذاء نفسه فقال : الغذاء هو استحالة الشىء إلى الشىء أو تكوّن شىء من شىء . فلما علم أنه قد يقدر الطاعن أن يطعن فى صفته هذه فيقول : إنا قد نرى الشىء يستحيل إلى شىء آخر وليس هو غذاء له، مثل السقيم يستحيل إلى الصحة وليس السقيم بغذاء للصحة، والهواء يستحيل إلى النار وليس هو بغذاء لها فقال : الغذاء استحالة شىء إلى شىء زائد فى كميته فينمى وينشأ من أجله . فلما أخبر بعلة الغذاء قال : أترى راداً يرد علينا فيقول : الزيت يستحيل إلى النار فينميها وليس هو بغذاء لها، لأن الغذاء يلصق بالمغتذى ويبقى فيه، والزيت لايلصق بالنار ولا يبقى فيها. فقال : الغذاء استحالة شىء إلى شىء زائداً فى كميته، لاصقاً به، وباقياً فيه، ينمى وينشؤ من أجله . فلما أخبر بالغذاء قال : أترى الشىء يغتذى من شبهه أم من غير شبهه، فإن بعض الأولين (١) قال : إن الشىء إنما يغتذى من شبهه؛ وقال بعضهم: يغتذى من غير شبهه . وكلا الصنفين صادق فى قوله على نوع ونوع ، وذلك أن الغذاء على نوعين : أحدهما بالفعل والآخر بالقوة . أما الغذاء الذى بالفعل فهو الذى تغير

(١) انبا دوقليس وديمقروطيس— (أنظر ترجمة كتاب النفس لأرسطو ص٥٧، ٤١٥ و ٣٠ وما بعدها) .

واستحال وتشبه بالمغتذى ، وأما الغذاء الذى بالقوة فهو الذى لم يتغير ولم يستحل ولم يتشبه بالمغتذى . والطعام الذى لم ينضج هو الغذاء الذى لايشبه المغتذى . فلما أخبر بالغذاء وكيف هو قال : إن القوة الغاذية هى التى تختص بحفظ حاملها وتلزمه ، والدليل على ذلك الحيوان ، فإنه إذا لم يغتذ ضعف وهلك .

والقوة الغاذية، وإن كانت تحفظ بدن الحى بالغذاء، فإنها إنما تحفظه بتوسط الحرارة . وذلك أن قوام المتنفس يكون بثلاثة أشياء : بالقوة الغاذية الغريزية ، وبالغذاء ، وبالقوة المحركة للحرارة الغريزية إلى أن تفعل فعلها . فالحرارة الغريزية تحرك الغذاء وتغيره وتهيوءه فتجعله ملائماً للمغتذى . والغذاء يتحرك وينتقل من شئ إلى شئ إلى أن [٢١٠ ظ] يتشبه بالمغتذى فيغذوه . والقوة تفعل فقط ، والحرارة الغريزية تفعل وتنفعل . والغذاء ينفعل فقط . فلما أخبر بالغذاء وكيف هو ، ولم هو ، وصف النفس النامية فقال : قد استبان لنا مما ذكرنا من صفة الغذاء أن النفس النامية هى قوة مولدة لشئ شبيه بالشئ الذى هى فيه ، وهذه الصفة أخذت من غاية فعل النفس النامية ، وهى التى تحفظ الشئ الذى هى فيه وتلزمه ، وتولد شيئاً آخر شبيهاً به وبها .

ولما فرغ الفيلسوف من الإخبار عن النفس النامية ابتدأ فى الإخبار عن النفس الحسية الحيوانية واستدل عليها من قِبَل الحواس فوصف الحسائس(١) كلها بصفة واحدة فقال : الحاس هو الذى يستحيل فيتشبه بصورة المحسوس . ثم أخبر عن الاستحالة فقال : هى حركة ما وانفعال ثم قال : أترى الحاس ينفعل من شبهه أومن غير شبهه؟ فإنه قد حكى الأمران جميعاً ، وكلا القولين يصدقان بنوع ونوع . وذلك أن الشئ لاينفعل من شبهه بالفعل ، ولا من غير شبهه بالفعل ، وإنما ينفعل الشئ من شئ آخر مثله بالقوة لابالفعل ، مثل الأبيض فإنه ينفعل من الأسود ، والأبيض لايشبه الأسود بالفعل ، وهوشبيه به بالقوة ، لأنه يمكن أن يستحيل البياض ليكون سواداً . وكذلك الحار لايشبه البارد بالفعل ويشبهه بالقوة لأنه يمكن أن يستحيل الحار فيكون بارداً . فلما أخبر كيف ينفعل المنفعل قال : الحاس ينفعل من المحسوس ، لأن الحاس مثل المحسوس بالقوة ، فإذاانفعل

(١) كذا بالأصل . ولا تجمع حاسة على حسائس ، بل حواس .

صار مثل المحسوس بالفعل من ساعته . وقال : إنما نعنى بالحاس مثل المحسوس بالقوة بالنوع الثانى من القوة، وذلك مثل الكاتب الحاذق البارع الذى إذا شاء كتب . كذلك الحاس هو مثل المحسوس بالقوة، وذلك أنه إذا حضر المحسوس كان الحاس مثله بالفعل سواء . وهذا النوع من القوة يأتى فى الفعل بلا استحالة، إلا أن يريد مريد أن يسميها استحالة بالمجاز ، لأن الاستحالة الحق لاتكون إلا بحركة وزمان، واستحالة الحاس إلى المحسوس بلاحركة ولا زمان . ثم أخبر عن الانفعال فقال : الانفعال نوعان أحدهما مفسد والآخر متمم ، فأما المفسد فمثل انفعال البياض [٢١١و] من السواد ، فإن السواد إذا انفعل من البياض أفسده فصيره سواداً مثله . وأما الانفعال المتمم فمثل انفعال الهواء من النور، يصير الهواء نَيِّراً من غير أن يفسد ذاته بل يصيره تاماً كاملا . كذلك البصر ينفعل من المحسوس ويتم ويكمل من غير أن يفسد ذاته .

ولما وصف الحاس خاصة وعامة ابتدأ فى صفة حاسٍ حاسٍ ، إلا أنه قبل أن يفعل ذلك وصف الفرق الذى بين الحواس وبين العقل فقال : الحواس يحتاج فعلها إلى الأشياء المحسوسة أن تكون حاضرة لديها ، والعقل لايحتاج فى فعله إلى شىء خارج منه لأن معقوله داخل فيه ، ثم أخبر لم كان ذلك ؟ فقال : ذلك لأن فعل الحواس فى الأشياء الحاضرة ، والحاضرة أجسام، ولايمكن أن تكون الأجسام داخلة فى الحواس، لأنه لايدخل جسم فى جسم . وقد بين الفيلسوف لم لايمكن ذلك؛ فلذلك احتاجت الحواس فى فعلها، أعنى فى دركها، إلى الأشياء الخارجة، وأن تكون حاضرة لديها . فأما العقل فإنه لما صار فعله فى الأشياء الكلية، وصار يدركها، وليست بأجسام، ودوامها وثباتها فيه ،لم يحتج إلى أن تكون الأشياء التى يدركها حاضرة لديه . وقد صوّب الفيلسوف قولَ فلاطن إذ قال : إن النفس مكان الصور ؛ فلهذه العلة ينال العقل معرفة الشىء، وإن بَـعُـد عنه، لأن صورته فيه ، والأشياء فى العقل بنوع صورها . والدليل على ذلك أصحاب المساحة فإنهم يعلمون أشكال الأشياء، وإن لم تكن الأشياء ذوات الأشكال حاضرةً بين أيديهم. وإنما قدروا على ذلك لأن الأشكال صور، والصور محمولة فى النفس ، فالعقل إذن يعلم العلوم ، وإن لم يكن حامله حاضراً .

فلما أخبر بالفرق الذى بين الحواس وبين العقل، ابتدأ فى صفة حاسٍ

حاس، وجعل استدلاله عليها من المحسوسات فبين المحسوسات، وقال: منها ماهو محسوس بذاته مثل اللون، ومنها ماهو محسوس بعرض مثل الجوهر (١) فإنه إنما يقع تحت البصر بأنه ملون لا بأنه جوهر. والمحسوس بذاته ينقسم، فإما أن يكون الشئ محسوساً خاصاً بحاسة واحدة مثل اللون والقرع، فإن اللون خاصة للبصر، والقرع للسمع. وإما أن يكون الشئ محسوساً بجميع الحواس مثل الحركة والسكون، وإما بجلها مثل العدد والعظم والشكل. ثم قال: إن المحسوس [٢١١ظ] بعرض لا يؤثر فى الحاسة شيئاً. وذلك أن الجوهر لا يؤثر فى العين بأنه جوهر، بل إنما يؤثر فيها بلونه. فأما المحسوسات الخاصة والعامة فتؤثر فى الحواس. إلا أن المحسوس الخاص لا يناله إلا حاس واحد يؤثر فى الحاس أكثر مما يؤثر فيه المحسوس العام الذى يناله جل الحواس. وقال: الحاس لا يخطئ فى درك محسوسه إذا حضرت ثلاثة أشياء: أحدها أن يكون البعد الذى بينه وبين الحاس معتدلا. والثانى أن يكون المحسوس موضوعاً على ما ينبغى من الإمكان للناظر إليه. والثالث أن تكون قوة الحاسة قوية.

ولما ميز بين الأشياء المحسوسة بعرض، والأشياء المحسوسة بذواتها، وصف كل حاسة من الحواس على حدتها، وَخَبَّرَ ماهى، وابتدأ من البصر وجعل استدلاله على مائية البصر من اللون، فوصف اللون لأنه أبين من البصر، فإذا استبان ما اللون استبان ما البصر. فقال: اللون هو تمام للجسم الصافى المشف، مثل الماء والهواء والبلور وما أشبه هذه الأشياء، فإن اللون هو يصيرها بالفعل صافية مشفة. وقال: الضوء أيضاً يعمل ذلك فى الجسم، إلا أن اللون هو بنفسه ينقل الشىء الصافى ذا اللون بالقوة من القوة إلى الفعل. فأما الضوء فلا يعمل ذلك فى الجسم بنفسه، ولا بعرض، وذلك أنه يحمل اللون ويؤديه إلى الجسم الصافى بتوسط الهواء، فيصير الجسم ذا لون بالفعل؛ فلهذا النوع صار الضوء متمماً للشئ ذى اللون بالقوة فإنه يحمل الألوان لا بأنه يقبل اللون؛ فالضوء هو حامل اللون، واللون هو الذى يصير الأشياء الواقعة تحت البصر بالقوة واقعه بالفعل. ووصف الجسم الصافى فقال هو الذى يدركه البصر، لا من أجل ضوئه، بل من أجل

(١) المقصود بالجوهر هنا الحجر الكريم لا الاصطلاح الفلسفى المعروف.

ضوء غيره ، وذلك أن البصر إنما يدرك الأشياء ذوات اللون بضوء الشمس . ووصف الضوء فقال : الضوء فعل ما به يتم للجسم الصافى القابل اللون لأنه لا يتلون إلا بتوسط الضياء . وقال : قد اختلف الأولون فى الضياء فقال بعضهم إنه جسم ، وقال بعضهم إنه ليس بجسم . فأما الذين قالوا إنه ليس بجسم فاحتجوا فقالوا : كل جسم إذا تحرك فإنما يتحرك فى زمان ما ، والضياء يتحرك بلا زمان ، وذلك أنه مع طلوع الشمس يضئ الأفق ، ومع دخول المصباح فى [٢١٢ و] البيت يضئ البيت كله بلازمان . فليس الضياء إذن بجسم . وقالوا : إن كل جسم إما أن يكون مبسوطاً أو مركباً ، فإنه لايعدو أيضاً أن يتحرك حركة مستوية مثل النار والهواء وسائر الأجسام الأول ، وإما أن يتحرك حركة مستديرة مثل السماء . ونحن نرى الضياء يتحرك لاحركة مستوية ولا حركة مستديرة ، وذلك أنه يتحرك يمنة ويسرة وفوق وأسفل وأمام وخلف بلا زمان ، فليس أيضاً إذن بجسم . وقالوا : إن كان أيضاً جسما ، فإنه لايعدو أن يكون إذا سلك فى الهواء أن يتداخل فيه بدفعة واحدة ، أو يكون يسلك فى جزء منه بعد جزء ، فإن تداخل فى الهواء دفعة واحدة وجب من ذلك أن يكون جسم يدخل فى جسم ؛ وهذا محال . وإن سلك جزءاً بعد جزء وجب من ذلك أن يكون الضوء لايضئ الموضع كله بدفعة واحدة بلازمان ، بل قليلا قليلا ؛ وهذا باطل . فليس الضوء إذن بجسم . واحتجوا أيضاً فقالوا : لو كان الضوء جسما لكان إذا اختلط بالهواء كثف الهواء وأظلم ، ومثل ذلك أنا لو أخذنا صفيحة فألقينا عليها صفيحة أخرى ، لكثفت الصفيحة الأولى وغلظت وصارت مظلمة . ولسنا نرى الهواء يكثف إذا صار الضوء فيه بل يلطف ويستنير ؛ فليس الضوء إذن بجسم .

وقال الذين زعموا أن الضوء جسم : الدليل على أن الضوء جسم انعكاس شعاع الشمس ، فإنه لو لم يكن جسما لنفذ فى الجسم ولم ينعكس . وذلك أن الشىء الذى ليس بجسم لايمتنع من أن ينفذ فى الأجسام ، ولا تمتنع الأجسام من نفاذه فيها . فالضوء إذن جسم . وقالوا أيضاً : لو لم يكن الضوء جسما ، لم يكن شعاع الشمس يسخن الهواء باحتكاكه به ، والاحتكاك يكون للأجسام ، فالضوء إذن جسم . وقالوا : إن لم يكن الضوء جسما فما بال شعاع الشمس إذا دخل من

كوة فى بيت لا ينبث فى جميع البيت، لكنه يكون مقابل الكوة، والمقابلة من خاصة وصف الأجسام ؛ فالضوء إذن جسم .

وقد وافق الفيلسوف الذين قالوا إن الضوء ليس بجسم ، واحتج له ولهم فقال : إن كان الضوء جسما وإنما يصل إلينا بتوسط الهواء ، وجب من ذلك أن يكون جسم ينفذ فى جسم ؛ وهو محال .

وقال : الضوء مخالف للظلمة ، إما كمخالفة الأضداد ، وإما كمخالفة الوجود والعدم . فبأى النوعين كان الضوء مخالفاً للظلمة وجب [٢١٢ب] أن لا يكون جسما ؛ لأن كل وجود وكل عدم ليس هو بجسم ، والأضداد أيضاً متساوية بالقوة ، وهى تحت جنس واحد . والظلمة ليست بذات صورة لأنها عدم ، ولا هى بجسم ؛ فإن تكن الظلمة ليست جسما ، وكان الضوء ضدها ، فإنه ليس بجسم أيضاً ، وإلا لم يكن الضوء والظلمة تحت جنس واحد . فإن قال قائل : إن الجوهر ينقسم إلى جسم ولا جسم ، والجوهر جنس لهما ، قلنا : إن الجسم واللاجسم ليسا بضدين لأنهما مختلفان بالقوة . وميز الجسم من اللاجسم من غير أن يكونا حصلا تحت جنس واحد ، والجوهر ليس هو بجنس لهما ، وذلك أنه إنما قسم فى هذين القسمين من غير أن يكون ميز جنساً لهما بحق لكن بالمجاز . وليس الجسم واللاجسم أيضاً بضدين بنوع من أنواع المضادة . وأما الظلمة والضوء فتضادان كتضاد الوجود والعدم ، فإن كان العدم لاجسم ، فالضوء لامحالة لاجسم .

ولما بين الفيلسوف مااللون وماالضوء وصف البصر فقال : هو الذى يدرك الألوان بأن يمثل آثارها أو يتشبه بها بتوسط الهواء بلا حركة ولا زمان ولا استحالة زمانية .

وابتدأ فى صفة السمع ففعل كفعله فى صفة البصر ؛ وذلك أنه وصف القرع أولا ثم وصف السمع ، لأن القرع أبين من السمع ، فقال : القرع يأتى إلى السمع بتوسط الهواء ، والدليل على ذلك أنك إذا أدنيت شيئاً من مجرى السمع ، ثم قرعته بشئ آخر ، لم تسمع ألبتة . وكذلك لو ألصقت شيئاً ذا رائحة بالخياشيم لم تشم رائحة ألبتة . فالهواء هو الذى يؤدى القرع إلى السمع ، والرائحة إلى الخياشيم . ثم قال : إن القرع يكون على نوعين ؛ إما أن يكون بالقوة ، وإما أن يكون بالفعل .

أما القرع الكائن بالقوة فمثل الجسم ذى الصوت الذى يقرع فيخرج له صوت لايقرعه أحد ، فإن الصوت فيه بالقوة . وأما القرع الكائن بالفعل فمثل الجسم ذى الصوت الذى يقرع فيخرج له صوت . والقرع الكائن بالفعل من باب المضاف ، وذلك أنه لايكون قرع ولا صوت إلا أن يكون قارع أومقروع ، لأن القرع إنما هو صوت ما ، والصوت لايكون إلا بحركة من الضارب والمضروب . وقال : الطنين لايكون إلا أن تجتمع هذه الأشياء جرم حاس [٢١٣ و] عريض أملس عميق . أما الملاسة فهى علة ترجيع القرع أعنى الهواء ومكثه فيه . وأما العَـرْض فهو علة كثرة الهواء فى الأشياء المقروعة . والعمق هو علة مكث الهواء فى الجرم المقروع لئلا يخرج عنـه سريعاً . والطنين هو رجع الهواء من الجرم المقروع إلى جرم آخر ، وذلك أن الجرم العميق إذا قرعه شئ نبا عنه ثم عاد أيضاً فضرب أجزاءه ، كما ترى الأكرة تضرب بها الأرض فتثب ثم تعود أيضاً . قال : والدليل على أن الرجع إنما يكون فى الأجرام الملس ضوء الشمس ، فإنه إذا سقط شعاعها على جرم أملس ، رجع الشعاع إلى خلف . وإذا تكلمنا ونحن فى مكان أجوف عميق أملس سمعنا رجع كلامنا ، ولا يعرض ذلك فى مكان آخر .

ولما وصف القرع ابتدأ فى صفة الصوت فإنه ملائم لصفة السمع ، والسمع محسوس للصوت خاصة ، إلا أنه فرّق أولا بين القرع والصوت فقال : الصوت لكل ذى رئة من الحيوان لأنه يتنفس ، وإنما صار الحيوان ذو الرئة يتنفس لإنه وحده يستنشق الهواء ، فالنَـفَـسُ هيولى الصوت وبالرئة يكون ، وما ليست له رئة لايتنفس ، ومالا يتنفس لاصوت له . وأما القرع فيكون للأجسام الجاسية (١) الميتة ، وللحيوان الذى لارئة له كالسمك والنحل وما أشبههما . وَوَصَفَ الصوت فقال : الصوت قرع هواء لا فى أنبوبة الرئة والحلقوم متهيئة لقبوله مع وهم يدل على شئ ما . وإنما ذكر الفيلسوفُ فى صفة الصوتِ الوهمَ ليفرده من الأشياء التى يُظن أنها أصوات وليست بأصوات ، مثل السعال والتنحنح فإن هذه لاتكون بوهم ، ولا تدل على شئ آخر من خارج .

---

(١) أى الصلبة الغليظة ، والفعل جسأ (عن القاموس) .

فلما وصف السمع فقال : هو مثل الصوت بالقوة إذا كان الصوت عنه نائياً ، فإذا حضر كان مثله بالفعل .

ثم ابتدأ فى صفة الشم فقال : ليس الشم كسائر الحواس ، وذلك أن كل حاسة تدرك محسوسها اللذيذ والكريه عندها ، والأشياء المتوسطة بين هذين يعنى الكريه واللذيذ ، كالبصر الذى يدرك السواد والبياض وما بينهما من الألوان . وكذلك الذوق يدرك الحلو والمر وسائر الطعوم المتوسطة بينهما . وليس الشم كذلك ، وذلك أنه يدرك الرائحة الطيبة والكريهة ولا يدرك المتوسط بين هاتين الرائحتين ، لأنا لانقدر أن نصف رائحة [٢١٣ ظ] الميعة (١) من رائحة الورد ، ولا رائحة الورد من رائحة العسل ، ولا رائحة الصبر من رائحة المر بصفة خاصة لاشتباه روائحها ، إلا أنا نعلم أنها كلها طيبة الريح من غير أن نعلم فصولها وأصنافها ؛ وذلك أنه لما ضعفت الحاسة عن دركها لم نقع على صفتها ولم نقو على تسميتها شبهناها بالطعوم فقلنا : هذا طيب الريح وهذا كريه الريح . ثم قال : كما أن الحيوانات التى لاأشفار لها ، لا تبصر بصراً جيداً لجسوء أعينها ، ودواب البحر أعينها جاسية ولا أشفار لها ، فلذلك لاتبصر بصراً جيداً ، ولا تعرف الألوان المتوسطة إلا البياض والسواد ، كالشىء المقرع وغير المقرع ؛ كذلك الإنسان لايعرف متوسط الأراييح لضعف حاسة الشم . وقال : الشم إنما يكون باستنشاقنا الهواء وكيف يشم الحيوان الذى لامناخر له . وأجاب فقال : إن المجارى التى يشم منها الحيوان الذى لامناخر له ليس عليها مانع من وصول الهواء ، والهواء يحمل الرائحة إلى تلك المجارى فيشم الرائحة من غير أن يستنشق . وأما سائر الحيوانات ذوات المناخر ففى أعلى مناخرها حجاب يمنع الهواء من الدخول والتنسم والاستنشاق ، وكذلك لا تبصر شيئاً إلا أن تفتح أعينها ، وبعض الدواب لايحتاج إلى ذلك لأنها لا أشفار لها ، فأعينها مفتوحة أبداً .

---

(١) الميعة عطر طيب الرائحة جداً ، أو صمغ يسيل من شجر بالروم ، أو رسم المر الطرى يدق المر بماء يسير ويعتصر بلولب فتستخرج الميعة ، أو هى صمغ شجرة السفرجل أو شجرة كالتفاح لها ثمرة بيضاء وأكبر من الجوز تؤكل ولب نواها دسم يعصر منه الميعة . (القاموس المحيط) .

فلما وصف الرائحة وكيف تصل إلينا ، وصف الحاس الذى به نشم فقال : هو مثل الشيء ذى الرائحة بالقوة إذا كان نائياً ، فإذا حضر كان مثله بالفعل بلا حركة ولا زمان ، وذلك أنه إذا حضرت الرائحة كانت القوة الشامة مثلها سواء .

فلما فرغ من صفة حاسة الشم ابتدأ فى صفة حاسة الذوق فأخبر باتفاقه مع سائر الحواس واختلافه فقال : حاسة الذوق تخالف سائر الحواس بأنها تتعرف طعم الشيء بلا توسط الهواء ، وذلك أنا إن لم نضع الشيء ذا الطعم على اللسان لم نعرف طعم الشيء ما هو ، وليس سائر الحواس كذلك لأنها لاتعرف محسوساتها إلا بتوسط الهواء ، مثل البصر والسمع والشم ، وذلك أن الإنسان إذا أدنى الشيء جداً من عينه لم يعرف لونه ، وكذلك لو صاح إنسان فى [٢١٤ و] داخل أذن صاحبه حيث عصب الحس لم يسمع صوته ، وإن جعل الشيء ذا الرائحة فى داخل الخياشيم لم يشمه . والدليل على أن الذوق يعرف طعم الأشياء بلا توسط الهواء ما نحن قائلون أن اللمس لمس ما ، واللمس لايحتاج فى معرفة الملموس إلى توسط الهواء ، والطعوم إنما تكون من الرطوبات ، والرطوبة ملموسة ، والذوق لمس ما ، فالذوق إذن يعرف الأشياء المذوقة بلا توسط . وقال : إن الطعوم إما أن تكون رطبة بالقوة وإما بالفعل . أما اللاتى بالقوة فمثل الملح والبورق (١) وسائر الأشياء المشتبهة بهما ، فإنها إذا جعلت فى الماء صارت مائية من ساعتها . وأما الطعوم الرطبة بالفعل فمثل اللبن والزيت والشراب وما أشبههما . فهذا الخلاف الذى بين حاسة الذوق وبين سائر الحواس . فأما اتفاقه معها فلأنه يعرف الشيء ذا الطعم والشيء الذى لاطعم له كسائر الحواس . والشيء الذى لاطعم له على نوعين أحدهما مثل الحرير (٢) الصافى فإنه لاطعم له ولا يفسد الذوق ، والآخر مثل أكثر الشموم فإنها لاطعم لها وهى تفسد الذوق . ولما أخبر أن الذوق يعرف الطعوم بالملامسة وصفه فقال : الذوق قوة حسية هى مثل الطعم بالقوة ، فإذا لامست الطعم صارت مثله بالفعل سواء .

---

(١) هو النطرون .

(٢) وقد تقرأ الحديد بالدال ، لأن الدال شبيهة بالراء فى الرسم ولم نستطع ترجيح إحدى القراءتين .

ثم ابتدأ فى صفة اللمس فوصفه بصفتين غائيتين ، وإنما أراد بذلك معاياة[1] السامع ، إحـداهما أنه قال : إن حاسة اللمس ليست بواحـدة بل حواس كثيرة ؛ والضرب الثانى أنه قال حاسة اللمس ليست اللحم بل هى لشىء آخر يستبطن اللحم ؛ واحتج على أن حاسة اللمس ليست بواحدة بأن قال : كل حاسة من الحواس إنما تدرك ضدًّا واحدا مثل البصر ، فإنه يدرك البياض والسواد وما بينهما من الألوان . وكذلك السمع يدرك الصوت الحديد والشديد ويدرك سائر الأصوات بأنها داخلة فى الصوتين. وكذلك الشم يدرك الرائحة الطيبة والكريهة ويدرك سائر الأراييح بأنها بين هاتين . وأما اللمس فيدرك أضداداً كثيرة منها الحار والبارد والرطب واليابس والخشن والأملس واللين والجاسىء ، فهذا دال على كثرة حواس اللمس . ثم قال: لعل قائلا يقول إن هذا قد يعرض فى سائر الحواس لا فى اللمس وحده [٢١٤ ظ] وذلك أن البصر يدرك البياض والسواد والكبير والصغير والمتحرك والساكن . وكذلك السمع يدرك الصوت الحديد والثقيل ، والأبح والصافى ، والجهير والضعيف ، قلنا : إن هذه الأشياء هى المحسوسة الواقعة تحت حواس كثيرة ، فإنما كان قولنا فى خاصة محسوس من (كذا)[2] كل حاس . واحتج أيضاً بأن اللمس حواس كثيرة بأن قال : إن لكل حاس أنْ يدرك جنساً واحداً من المحسوس لاغير ، مثل البصر فإنه يدرك اللون فقط ، والسمع يدرك الصوت ، والشم يدرك الرائحة ، واللمس يدرك أجناساً كثيرة من المحسوس . وذلك أنه يدرك الكيفيات الفاعلة مثل الحرارة والبرودة ، والكيفيات المنفعلة مثل الرطوبة واليبوسة ، والجاسىء والخشن والأملس . ولم يطلق الفيلسوف هـذه المعاياة[3] ها هنا لكنه أطلقها فى كتابه فى الحس والمحسوس .

---

(١) المعاياة أن تأتى بكلام لايهتدى له. وعى بالأمر تعايا واستعيا لم يهتد لوجه مراده أو عجز عنه . (عن القاموس) . والمعاياة اصطلاح لم نجده فى كتاب فلسفى آخر ، وهو يقابل المشكلة ، وهى باليونانية Aporia

(٢) كتب الناسخ فوق هذه اللفظة «كذا» . لعل يريد أن لفظة «من» زائدة .

(٣) هذا نفس الاصطلاح ومعناه المشكلة أو المسألة .

ولما بين أن اللمس حواس كثيرة ابتدأ فى تبين المعاياة الثانية فقال : إن حاسة اللمس ليست باللحم لكنها بشىء آخر يستبطن اللحم . فإن قال قائل : لو لم تكن حاسة اللمس للحم ، لما كنا إذا لمسنا الشىء نحس به بلا زمان ، قلنا : إنه وإن كان اللمس يدرك الملموس بلا زمان فليس ذلك مما يوجب أن يكون اللحم هو حاسة اللمس . والدليل على ذلك أن أحداً لو لف على يده ثوباً رفيعاً ثم وضعها فى ماء حار أو بارد ، لأحس بالحار والبارد بلا زمان ؛ وليس الثوب هو الذى أحس بالحار والبارد . فليس إذن حسنا بالملموس بلا زمان مما يوجب أن تكون حاسة اللمس هى اللحم : ثم سأل فقال : أترى اللمس يدرك الملموس بتوسط الهواء غير أن ذلك خفى ؟ وضرب لذلك مثلا فقال : لو أن إنساناً ألقى يده فى ماء فأمسك حجراً أو غيره لم يكن بد من أن يكون بين اليد وبين الحجر ماء ، إلا أن ذلك يخفى للطافته ، فإن كان توسط الماء بين اللمس والملموس يخفى فبالحرى أن يكون الهواء يخفى علينا لأنه ألطف من الماء كثيراً ؛ فقد شارك بهذا النوع اللمسُ سائرَ الحواس . ويشاركها أيضاً بنوع آخر ، وذلك أن اللمس مثل الملموس بالقوة إذا كان الملموس نائياً ، فاذا حضر ولامسه كان مثله بالفعل . وذلك أن حاسة اللمس مثل [٢١٥ و] الحار والبارد والرطب واليابس وسائر الأشياء الملموسة بالقوة ، وكل واحد من هذه يخرج اللمس من القوة إلى الفعل إذا كان حاضراً ، فإذا صارت حاسة اللمس مثل الملموس بالفعل أحسته سواء .

وينبغى أن تعلم أن الفيلسوف كان يرى أن كل حاس إنما ينال محسوسه بتوسط الهواء ، والسمع والشم والذوق واللمس والبصر كذلك ، إلا أن ذلك يكون فى البصر والسمع أظهر ، وفى الذوق واللمس أخفى . وقال : لايمكن الأجسام التى فى الهواء أن يماس بعضها بعضا إلا بتوسط الهواء ، وكذلك الأجسام التى فى الماء لايمكن أن يماس بعضها بعضا إلا بتوسط الماء ، إلا أن ذلك يخفى علينا للطافة الماء والهواء . وقال : أترى كل حاس يدرك محسوسه بضرب واحد أم بضروب مختلفة ؟ فإن الذوق واللمس يظن أنهما يدركان محسوسهما بلا توسط هواء فقال : الحواس كلها تدرك محسوساتها بتوسط الهواء إلا أن ذلك يخفى فى اللمس والذوق ، كما بينا آنفاً ، وإنما خفى ذلك عنا لأنهما يدركان محسوسهما من قرب ، وذلك أنه إن لم يوضع الشىء ذو الطعم

على اللسان والشيء الملموس على اللمس لم يُدْرَكا ، فلذلك خفي علينا الهواء الذى بينهما . وقال أيضاً : إن قال قائل : إن كنا إنما نحس بالمحسوس بتوسط الهواء فإنه يجب من ذلك أن نكون نحس بالهواء أولا ثم بالمحسوس ، ولا يمكن ذلك إلا بزمان فلا يدرك إذن الحاس المحسوس بلا زمان ، قلنا : إن الحاس يدرك الهواء الحامل والأشياء المحمولة معاً ، وذلك أن صور الأشياء تختلط فى الهواء فيدرك الحاس الهواء والشيء المختلط فيه معاً بلا زمان . ومثل ذلك يقال لو أن رجلا حمل ترساً ، ثم ضرب ضارب الترس ، لأحس حامل الترس بالضربة مع ضرب الترس معاً بلا زمان .

ولما وصف الفيلسوف الحواس واحداً فواحداً وصفها أيضاً بصفة واحدة فقال : كل حاسة من الحواس فإنما تعمل عملها عند قبول صورة المحسوس دون عنصره مثل ما يقبل الشمع نقش الخاتم من غير أن يقبل جوهره . فجميع الحواس تفعل أفاعيلها إذا قبلت صور محسوساتها ، مثل البصر فإنه يحس باللون إذا قبِل صورة اللون . وكذلك السمع يحس بالصوت إذا قبل صورة الصوت. وكذلك الحواس يتم فعلها إذا قبلت صور محسوساتها . وقال : إن الشيء القابل صور المحسوسات هو الحاسة الأولى [٢١٥ ظ] التى فيها تكون القوة الحسية وهى الروح المحسة ، وجميع الحواس محمولة عليها ، وقال : ما بال الحواس تفسد من محسوساتها إذا أفرطت مثل الضوء الساطع فإنه يفسد البصر ، والصوت الشديد يفسد السمع ، والرائحة المفرطة الطيب تفسد الشم ، والشيء المر الطعم جداً يفسد الذوق ، والحار المفرط يفسد اللمس . ثم أطلق المسألة فقال : إن جميع الحواس بنيت على الاعتدال ، والشيء المعتدل لايفسد من معتدل آخر مثله ، بل إنما يفسده الشيء المفرط الخارج عن الاعتدال ، فلذلك صارت الأشياء المحسوسة إذا زاغت عن اعتدالها وأفرطت ، أفسدت الحواس . وقال : الاعتدال على نوعين إما أن يكون الشيء معتدلا إذا كان بين الطرفين بالسواء ، مثل الماء الفاتر فإنه بين الحار والبارد إلى أن يميل إلى أحدهما ؛ وإما أن لا يسمى بأحد الطرفين وهو قابل لهما فمثل (بياض بالأصل) فإنه بين الصالح والطالح فلذلك لايسمى صالحاً حتى يميل إلى أحدهما فيكون إما صالحاً وإما طالحاً . فالحواس معتدلة بأنها وسط الطرفين لاتميل إلى أحدهما ، فلذلك يفسدها الشيء المفرط الخارج عن الاعتدال .

وقال : ما بال النبات ليس له حاسة اللمس إذ كانت له قوة غاذية منمية وتنفعل من الأشياء الملموسة فترطب وتخشن ؟ ثم أجاب فقال : لأنه ليس للنبات عضو معتدل فيقوى على قبول صور الأشياء ، وذلك أن أعضاء النبات كلها صلبة جاسية غليظة . وكذلك أيضاً الحيوان الخزفى ليس لها لمس لجساوة أجسامها . وكل ما كان من الحيوان أدق بدناً كان أشد حساً للمس . وقال أترى ما ليس بحيوان ينفعل من الأشياء المحسوسة ؟ فأجاب وقال : إن الشيء الذى ليس هو بحيوان ينفعل من الأشياء المحسوسة ، وإنما ينفعل من الحار والبارد والرطب واليابس فيسخن ويبرد أو يترطب أو يتيبس ، فليس بأن له حاسة تحس بفعل الحار ، والدليل على ذلك أنها لاتميز بين الحار والبارد ولابين الرطب واليابس وقال : إن الأشياء التى ليست بحيوان تنفعل من الأشياء المحسوسة انفعال تمام . وقال : لا يلزم أن يكون كل انفعال حساً ، لأنه ما ليس بحيوان ينفعل ولايحس . فإن قال قائل : إن كان الحيوان وغير الحيوان ينفعل من الأشياء المحسوسة ، فما الفرق بينهما من جهة الانفعال ؟ قلنا : إن الحيوان إذا انفعلت من [٢١٦ و] الأشياء المحسوسة فإنما تقبل صورها فقط ولا تقبل هيولاها ، كالبصر فإنه يقبل لون الشيء ولا يقبل جسمه . وكذلك السمع وسائر الحواس تقبل صور محسوساتها ولا تقبل أجسامها . وأما ما ليس بحيوان مثل النبات والحجارة فإنه يقبل صورة المحسوس وجسمه جميعاً . وذلك أن النبات والحجارة تنفعل من وصول الماء إليها بصورته وجرمه ، وذلك أن الماء يرطب الشجر بوصول جرمه إليها مع رطوبته ، فعلى هذا تفعل الأشياء المحسوسة فى الشجر والحجارة من غير أن يكون للشجر أو للحجارة حاسة تعرف لها ذلك الفعل . فإن قال قائل : إن لم تكن الحجارة والشجر تحس بفعل ما يفعل فيها فكيف تفسد من الماء الملح والكبريتى وسائر المياه الردية ؟ قلنا : إن المياه الردية تفسد الشجر لأن فيها قوة مفسدة للشجر والحجارة ، لا أن للشجر والحجارة حاسة تحس بتلك الرداءة . وكما أن المياه العذبة تغذى الشجر وتنميه ، كذلك المياه الردية تفسد الشجر وجميع الأجسام وتهلكها . فإن قال قائل : إن الصوت وحده دون جرمه يفعل فى الحجارة والشجر ، كالرعد فإنه يشق الشجر ويصدع الحجارة من غير

وصول جرم الرعد إليها ، قلنا : إنه ليس صوت الرعد فعل ذلك بالحجارة والشجر ، بل الشيء الحامل للصوت أعني الهواء ، وذلك أنه لما ضغط السحابُ الهواءَ دفعه إلى أسفل فصدم الهواء الشجر فشقه ، وصدم الحجارة فصدعها ؛ وعلى هذه الجهة تنصدع البيوت التي ليست لها كوى من صوت الرعد ، فلايكون له منفذ يخرج من البيت فيهدمه ليكون له منفذ إلى الخروج ، فإن الهواء والماء والأرض تنفعل من الأشياء المحسوسة أكثر من الشجر والحجارة ، وذلك أن الهواء ينفعل من الرائحة الطيبة والألوان والصوت والطعم والشيء الملموس أعني الحار والبارد والرطب واليابس ، وكذلك الماء والأرض ينفعلان من هذه الأشياء التي ذكرنا ، إلا أن انفعال الهواء منها أكثر من انفعال الماء والأرض . والماء أكثر انفعالا من الأرض .

فلما فرغ الفيلسوف من تلخيص الأشياء المحسوسة وبينها ، وصف عند ذلك النفس الحسية وهي الحيوانية ، فقال : النفس الحسية هي التي تدرك الأشياء بقبول صورها دون أجسامها [٢١٦ ظ] ودركها إياها أن تتشبه بها وتكونَ مثلها ، وذلك أنه إذا كانت الأشياء المحسوسة نائية عن النفس فهي مثلها بالقوة ، فإذا حضرت كانت مثلها بالفعل .

وهذا آخر المقالة الثانية

ولما فرغ الفيلسوف من صفة النفس الحسية في المقالة الثانية ابتدأ في المقالة الثالثة فوصف النفس الناطقة ، إلا أنه قبل ذلك وصف قوتين من قوى النفس البهيمية أعني الحركة والوهم (١) وهما أشرف من سائر قواها ، وأنهما أقرب إلى العقل من غيرهما ، وذلك أنهما ليسا هيولانيتين لاسيما الوهم . وإنما قرب الوهم من العقل لأن فعله داخل فيه كفعل العقل ، فلا يحتاج إلى الأشياء الخيالية كحاجة الحواس ، ولذلك سمى الفيلسوف الوهم عقلا منفعلا ، وهاتان القوتان متوسطتان بين الحواس وبين العقل . وإنما قدم صفة هاتين لكيما إذا عرفنا القوى التي تكاد أن تكون معراة من الهيولى ، صدقنا بالشيء الذي لاهيولى له ألبتة ، ولئلا ينقلنا الفيلسوف من الأشياء الهيولانية أعني المحسوسة إلى الأشياء التي

---

(١) الواقع أن أرسطو في المقالة الثالثة يبدأ في الكلام عن الحس المشترك ووظيفته ، وهو ما يسميه صاحب هذا التلخيص بالحس العامي في مكان آخر .

لاهيولى لها بتة، فإن النقلة من حال إلى حال بغير تدريج ضارٌ في الكلام وغيره .
ولما وجد بعضاً يظن الحس والوهم شيئا واحداً وبين أنهما ليسا بشيء واحد ، وكذلك الحس والعقل ، وكذلك الحس والفكر ، ابتدأ فى تمييز ا لحس والعقل . فقال : الحس لجميع الحيوان وليس العقل لجميع الحيوان . والحس يعرف الأشياء الخارجة منه مثل الألوان والأصوات والطعوم والأراييح ، والعقل يعرف الأشياء التى فيه وعليها يقع فعله ، مثل الأشياء العملية والصور وأشباهها . ثم ميز بين الحس والحزم والفكر . إلا أنه جمع هذه الأشياء باسم واحد وهو الحلم ، فقال : الحس لايخطئ فى معرفة محسوساته الذاتية ، والحزم والفكر ربما دخل الخطأ على أصحابهما ، وذلك أنه ربما اشتبه على المفكر ففكر فى الشيء النافع كأنه ضار ، وفى الشيء الضار كأنه نافع ، وفى القبيح كأنه حسن . وكذلك المرء الحازم ربما رأى الشيء من طريق الحزم ، وليس هوكذلك . وفرق بينهما بنوع آخر وذلك أن الحس موجود فى جميع الحيوان . وفرق بين الفكر والعقل فقال : العقل لايخطئ فى معرفة الشيء وذلك أن [٢١٧ و] العقل إذا هَمّ بمعرفة شيء من الأشياء ، فإما أن يعرفه معرفة صحيحة ، وإما أن لايعرفه ألبتة . وأما الفكرة فإنها ربما أخطأت فى معرفتها الشيء وكذلك الرأى المحمود ربما أخطأ فى معرفة الشيء أيضاً . ثم ميز بين الحس والوهم فقال : الوهم يعقل فعله فى اليقظة والنوم ، والحواس لايعقل فى النوم شيئا . والحس أيضاً موجود فى جميع الحيوان ، والوهم ليس موجوداً فى جميعها ، وذلك أن الزنابير والدود وكل دابة تتولد من العفن لاوهم لها ، لأنه ليس لها مأوى تعرفه ، ولاتفعل فعلها على شرج يعرف . فإن قال قائل : ليس للأطفال أيضاً وهم قلنا : لهم وهم بالقوة لا بالفعل ، والقوة جائية إلى الفعـــل ؛ فأما الزنابير والدود وأشباهها فليس لها وهم لا بالقوة ولا بالفعل . والحس أيضاً لايخطئ فى محسوسه الذاتى له ، والوهم ربما دخله الخطأ ، فإنه ربما لم يكن الشيء على ما يتوهمه المتوهم . والحس أيضاً لايدرك الأشياء النائية عنه ، والوهم ربما أدركه . والحس أيضاً لايقوى أن يرى الشيء الواحد إلا بالشكل والهيئة التى هو عليها ، والوهم يقوى على أن يتوهم الشيء بأشكال كثيرة وهيئات مختلفة (١) ، ثم ميز بين الوهم والعقل فقال : فعل

(١) هذا التمييز الطويل بين الحس والوهم غير موجود عند أرسطو بهذا التفصيل .

العقل فى الأشياء تام أعنى أنه يعرفها معرفة صحيحة ، وربما دخل الخطأ على الوهم فى معرفة الشىء . ثم ميز الرأى المحمود من الوهم فقال : الوهم موجود فى الدواب ولا يوجـد الرأى المحمود فى شىء من الدواب . ثم ذكر أن أناساً ظنوا أن الوهم مركب من الحس والرأى المحمود، وليس ذلك كذلك ، لأنه لو كان الوهم مركباً منهما لوجب من ذلك أن يكون الحس والرأى المحمود يفعلان فى شىء واحد فى الأبيض والأسود ، ولسنا نرى ذلك كذلك ، فإن الحس يدرك البياض ، والرأى المحمود يدرك الأفضل من الأمور. وإن كان الحس والرأى المحمود يختلفان فى الدرك ، فكيف يمكن أن يكون الوهم المركب منهما يدرك شيأين مختلفين فى وقت واحد . وربما رأينا الحس يكذب والرأى المحمود يصدق فى وقت واحد، مثل قرص الشمس يراها فى قدر الترس ، والرأى المحمود يعلم أنها أضعاف الأرض فى العظم [٢١٧ ظ] فإن كان الوهم مركباً منهما عرض من ذلك أن يكون الوهم يصدق ويكذب فى الشىء الواحد فى زمان واحد ، وهذا محال . قال قوم من القدماء : ما بال النار وحدها من بين الأستقصات تنمى وتنشوء كأنها تغتذى؟ فقال الفيلسوف : إن النار لا تنمى ولا تنشوء ، والدليل على أنها لاتنمى أن كل تام له نهاية وحد إذا بلغ إليه وقف ، ولم يجاوز إلى ما لانهاية له، والنار تنمى وتنشوء إلى ما لانهاية له، فليس ذلك إذن بنشوء ، وإنما هو زيادة من جهة الغذاء .

فلما رد على هؤلاء رجع إلى ما كان فيه من صفة الغذاء فقال : بالغذاء يقوى المتنفس وينمى ؛ والقوى الغاذية أقوى قوى النفس النامية . فنريد أن نلخص الغذاء ونميزه من الأشياء التى يظن أنها غذاء وليست بغذاء ، فنقول: إن الغذاء هو استحالة شىء إلى شىء ، وتكوّن شىء من شىء ، وليست هذه الصفة بتامة لأنه ليس كل ما استحال من شىء، أو تكوّن من شىء بغذاء لذلك الشىء الذى استحال إليه ، أو تكوّن منه . فإنا قد نرى الجسم السقيم يستحيل من السقم إلى الصحة ، ولا يقال إن السقم غذاء للصحة ، والأستقصات يستحيل بعضها إلى بعض وليس بعضها غذاء لبعض . والغذاء ليس هو استحالة فقط إلا أن يكون زائداً فى كمية الشىء فينمى وينشؤ من أجله . وهذه الصفة ليست بتامة ، وذلك أن الزيت يغذو النار من جهة الزيادة ، وليس الزيت غذاء للنار

بالصحة (١) لأن الغذاء يلزق بالمغتذى ويثبت معه ويزيد فيه ، والزيت لايلصق بالنار ولا يثبت فيها . فلما وصف هذه الصفة سأل فقال : أترى الشيء يغتذى من شبهه أو من غير شبهه ؟ فإن قال قائل : نعم هذا القول قاله قوم يرون أنهم محقون . أما من قال إن الشيء يغتذى من شبهه فإنهم يحتجون فيقولون : إن من شأن الغذاء أن يلصق بالجسم ويثبت فيه وينميه ، ولا يثبت الشيء فى الجسم إلا أن يكون شبيهاً به ، فالشيء إذن يغتذى من شبهه . وأما من قال إن الشيء يغتذى من غير شبهه فإنه يقدر أيضاً أن يحتج فيقول : إن الشبيه لايفعل فى شبهه ولا ينفعل منه مثل البياض ، فإنه لايفعل فى بياض آخر ولا ينفعل [٢١٨ و] من بياض آخر ،وكذلك السواد لايفعل فى سواد آخر ولا ينفعل منه ؛ ومن شأن الغذاء أن ينفعل ويستحيل وينتقل من شيء إلى شيء إلى أن يكون مثل الشيء المغتذى ، فليس يغتذى الشيء إذن من شبهه بل من غير شبهه . فلما احتج الفيلسوف بحجج أصحاب هذين القولين المختلفين أطلق المسألة فقال : الغذاء على نوعين أحدهما غذاء بالفعل وهو الذى قد تغير واستحال وتشبه بالمغتذى ، والآخر بالقوة وهو الشيء البعيد الذى لم يتغير ولم يستحل ولم يتشبه بالمغتذى كالأطعمة الخارجة التى لم تصل إلى الجسم ، ولم تتغير ولم تتشبه به . فلما بين أن الغذاء على نوعين : أحدهما بالفعل وهو الذى قد نضج واستحال وتشبه بالمغتذى ، والآخر بالقوة وهو الذى لم ينضج ولم يستحل ولم يتغير ، فإن الغذاء الذى قد نضج هو الشبيه بالمغتذى مثل البر وسائر الأطعمة ، فإنها غير شبيهة باللحم . ولما أطلق الفيلسوف هذه المسألة قال : إنه لايغتذى شيء من الأشياء إلا ذوات الأنفس فقط ، ولذلك قال إن النار وسائر الأشياء التى لا نفس لها لاتغتذى بحق لأنها ليست بذوات أنفس . ثم قال : إن القوة الغاذية هى التى تقوى أن تحفظ حاملها أى المتنفس ، وإنما تقوى على ذلك بالغذاء ، ولذلك إذا لم يغتذ الحيوان ضعفت القوة عن حفظها أى عن حفظ الحيوان ، فتهلك هى وهو جميعاً .

---

(١) كذا بالأصل ، ولعلها « كالصحة » فيكون المعنى أن الغذاء يؤدى إلى الصحة من حيث إنه يلزق بالمغتذى ويزيد فيه ، وليس الزيت كذلك بالنسبة إلى النار .

وقوة النفس الغاذية وإن كانت تحفظ الشيء المتنفس فذلك يكون بتوسط الحرارة الغريزية . وقوام المتنفس إنما يكون من ثلاثة أشياء أعنى : بالقوة الغاذية وبالحرارة الغريزية وبالغذاء ، إلا أن أحدها يتحرك والآخر محرك والثالث محرك فقط . أما المحرك فهو القوة الغاذية فإنها تحرك الحرارة الغريزية ، وإنما تحرك الغذاء وتهيئه ويتحرك من القوة الغاذية فيفعل فعلها . وأما المتحرك فقط فالغذاء فإنه ينفعل ويتغير وينتقل من شيء إلى شيء إلى أن يتشبه بالمغتذى فيغذوه .

وقال : إنا إنما وصفنا الغذاء ها هنا بقدر حاجتنا إليه لما أردنا من صفة النفس . فأما الصفة الثانية فقد ذكرناها فى مكان آخر ، يعنى كتاب الكون والفساد ، وفى صفة طبائع الحيوان .

قد ميز الفيلسوف ما وعد[٢١٨ ظ] آنفاً من بيان كيفية فعل القوة الغاذية ، ثم وصف القوة الغاذية فقال : إنها حافظة للبدن ، وممسكة به . ووصف الغذاء فقال إن الغذاء هو الذى تكون به قوة فعل القوة الغاذية ، ووصف كيف يغتذى الشيء أمن شبهه أم من غير شبهه ؟ ووصف أن ذلك يكون بتوسط الحرارة الغريزية وبقوة النفس الغاذية .

ولما وصف النفس الغاذية والغذاء ما هو ، ولم هو ، وكيف هو ، ولخص ذلك على نحو حاجته قال :

قد استبان لنا مما ذكرنا صفة النفس الأولى أى النامية أنها قوة مولدة للشيء شبيه بالشيء الذى هى فيه وهذه الصفة أخذت من غاية القوة ، وقد نقدر أن نصفها بالابتداء والغاية معاً فنقول : النفس الأولى النامية هى الحافظة للشيء الذى فيه ، اللازمة له ، المولدة لشيء آخر شبيه بها .

ولما فرغ الفيلسوف من صفة النفس النامية وخبر أيها هى ، ابتدأ فى صفة النفس الحسية الحيوانية والإخبار عنها ، فاستعان عليها من الحس ، ولخص من أجل ذلك الحواس واحداً فواحداً . إلا أنه وصف قبل ذلك الحواس كلها صفة واحدة فقال : الحاس هو الذى يستحيل بنفسه بصور المحسوسات . فلما وصف الحاس بالاستحالة سأل فقال : إن الاستحالة إنما هى حركة منا وانفعال . ثم قال : من أين ترى يكون انفعال الحاس ، أمن شبهه أم من غير شبهه ؟ والقائل إن

الحاس ينفعل من غير شبهه يحتج فيتول : إنه لاينفعل شيء من شبهه مثل البياض فإنه ينفعل من السواد . فأطلق الفيلسوف هذه المسألة فقال : إن الشيء لاينفعل من شبهه ولا من غير شبهه بالفعل ، بل إنما ينفعل الشيء من الشيء الذى لايشبهه بالفعل وهو شبيه به بالقوة ، مثل الأبيض من الأسود ، والحار من البارد ، فإن البياض غير شبيه بالأسود بالفعل وهو شبيه به بالقوة ، لأنه يمكن أن يستحيل فيكون مثله وليس هو مثله بالفعل .

فلما أطلق هذه المسألة سأل أيضاً فقال : ما بال الحواس لاتحس أنفسَها مثل البصر لا يُبْـصِر نفسَـه ، ولا الذوق يذوق نفسه ، ولا سائر الحواس تحس بأنفسها ؟ فأطلق هذه المسألة بأن قال : إن الحواس هى مثل المحسوسات بالقوة ، فإذا كان المحسوس حاضراً قَبِـل الحاس صورة المحسوس فيكون مثله ، وذلك مثل الشمع فإنه يقبل [٢١٩ و] صورة نقش الخاتم فتكون صورة الشمع مثل صورة الخاتم سواء . فكذلك الحاس يقبل صورة المحسوس فيكون مثله ، فلذلك قيل إن الحاس يكون مثل المحسوس بالقوة لأنه يقبل صورته . ثم قال : قد استبان أن الحاس مثل المحسوس بالقوة ، فإذا انفعل الحاس من المحسوس صار مثله بالفعل ، فقبول الحاس المحسوس إنما يكون بأن ينفعل منه ويقبل أثره وصورته ، وبهذا النوع يكون الحاس مثال محسوسه . ورجع فقال : إن القوة الحسية تليق بحاسها وتشبهه ، وقد بينا آنفاً أن الشيء لاينفعل من شبهه ، والقوة الحسية تنفعل أولا ثم تنال محسوسها ، فلهذه العلة لاتنال الحواس أنفسها لأنها لاتنفعل من ذاتها بل من غيرها . ولما أطلق هذه المسألة ، وكان فى إطلاقه يذكر القوة ، قال : القوة على ضربين أحدهما بالقبول مثل البصر ، فإنه يقال إنه كاتب بالقوة لأنه يقدر على قبول تعليم الكتابة ؛ والآخر بالهيئة مثل الكاتب البارع الذى إذا شاء كتب. كذلك الحاس هو مثل المحسوس بالقوة ، وذلك أنه إذا حضر الحاس صار مثل المحسوس بالفعل ، وهذا النوع الثانى من القوة يأتى إلى الفعل بالاستحالة ؛ إلا أن يريد مريد أن نسميه استحالة بالمجاز ، فلذلك إذا قلنا : إن الحس استحالة فصار مثل المحسوس لم نعن به الاستحالة التى هى استحالة حقاً بل بالمجاز .

وذلك أن الاستحالة الحقيقية إنما تكون بحركة وزمان ، والحاس يكون مثل محسوسه بلا حركة ولا زمان ، فلا يقال إنه استحالة إلا بالمجاز .

فلما فرغ الفيلسوف من تمييز قوى النفس رجع إلى ذكر الوهم ، والحس العامى المحيط بالحواس الخمس ، وميز أحدهما من صاحبه فقال : الوهم يفعل فعله دون الحواس ، وإذا كانت الحواس ساكنة فالحس العامى لا يقدر أن يعمل شيئا إلا أن يكون محسوسه حاضراً ، وليس يقدر يفعل فعله من حاسة واحدة إلا مع جميع الحواس أو مع جلها . واحتج على أن فى الإنسان حساً عامياً غير الحواس الخمس بأن قال : إن الحاس الواحد إذا فَعَل فعلا لايعلم أنه فَعَل ، ولا يعلم أن هذا الشيء غير ذلك الشيء ، وكذلك سائر الحواس لاتعلم اختلاف الأشياء المحسوسة المختلفة مثل اللون والصوت والطعم والرائحة واللمس وأصنافها إنما يعلم ذلك [٢١٩ ظ] حاس آخر عام . ووصف الوهم فقال : هو حركة الحس الكائن بالفعل وذلك أن الحس الكائن بالفعل يحركه المحسوس ويحرك هو الوهم ، فلهذه العلة لا يمكن أن يكون وهم بلا حس ، وذلك أن الحس يأخذ أوائل علمه من الحواس . فإن قال قائل : إنا ربما توهمنا شيئاً لم نره قط فقال القائل قد يمكن أن تكون دابة من عنز وأيل ، ويكون إنسان طيراً ، قلنا : إنا إنما نتوهم أشياء مفردة أولا ، ثم نركبها ثانياً بأوهامنا . وكذلك إذا توهمنا الصورة المجردة ، فإنا إنما نتوهمها جسمانية . والدليل على أن الوهم لايقدر أن يتوهم شيئاً إلا أن تؤدى إليه الحواس أن الذين عدموا أبصارهم لايقدرون على أن يتوهموا أمر الألوان ، فحال الوهم شبيه بحال الحواس ، وذلك أنه إن كذبت الحواس كذب الوهم أيضاً ، وإذا صدق الحاس صدق الوهم أيضاً . وقد بينا متى يصدق الحاس ومتى يكذب ، فقد صح أن الوهم حركة تكون من الحس الكائن بالفكرة . فإن قال قائل : إن لهذه الصفة تليق بالحس العام المحيط بجميع الحواس ، وذلك أنه قوة تتحرك من الحواس الكائنة بالفعل قلنا : هذه الصفة لا تليق بالحاس العامى ، وذلك أن الحاس العامى لايفعل فعله إلا من تلقاء جميع الحواس أو جلها ، كما قلنا آنفاً ، وذلك أن فعل الحاس العامى هو أن يدرك اختلاف درك الحواس كلها ، والوهم يكتفى بحاسة واحدة أن يتوهم ما رأى أو أدرك ،

وأخبر بعلة الوهم الغائية ، أعنى لم كان الوهم فقال : إن الوهم جُعِل للقوة النامية لأنه مثال للعقل والنطق ، فلذلك قيل إن الوهم صورة تنقاد للنطق ، والوهم هو الذى يهيج البهائم إلى أن تجمع الغذاء المقيم لأبدانها وتدخره ، مثل النمل وسائر الدواب التى تجمع فى الصيف للشتاء . وجُعِل الوهم فى الحيوان الناطق ، لكيما إذا حيل بين العقل وبين أفاعيله ، كالذى يعرض فى النوم والأسقام التى تفسد العقل ، كان الوهم يقوم مقام العقل ، فإنه يفعل فى النوم والأمراض فعلا يكاد يتشبه بالعقل . وذلك أن الوهم يتصور بصورة العقل فى الحى الناطق ، لأن العقل يفيض عليه من قواه فيكون الوهم منطقياً وأفاعيله منطقية خلاف أفاعيل الوهم الكائن فى البهائم ، ولم يمكن أن تكون النفس الناطقة فى البدن إلا بتوسط الوهم .

ولما فرغ من تلخيص قوى النفس ابتدأ فى تلخيص العقل ، وكيف يدرك الأشياء إلا أنه [٢٢٠ و] لخص أولا أن إدراك العقل دائم ، وإنما دعاه إلى ذلك أن يعرفنا أن النفس الناطقة باقية لاتموت ، فقال : العقل والحس يشتركان بأن الحس مثل المحسوس بالقوة إذا كان عنه نائياً ، وإذا حضر المحسوس كان الحاس مثله بالفعل ، فكذلك العقل هو مثل المعقول بالقوة إذا لم يكن أثر المعقول فيه ، فإذا كان أثر المعقول فى العقل صار العقل مثل المعقولات بالفعل. فالعقل إذا كان ساكناً كان عقلا بالقوة ، فإذا تحرك إلى أن يعقل شيئاً كان عقلا بالفعل . والعقل إذا كان ساكناً نائياً عن معقوله ، كان مثلَ المحسوس بالقوة ، وإذا كان معقوله حاضراً حركه فصار مثله بالفعل . وقال : لما كان العقل يدرك الأشياء إدراكاً صحيحاً ، ويميزها تمييزاً صواباً ، علمنا أنه جوهر مبسوط ، وقد ذكر ذلك أنكساغورس فقال : النفس جوهر مبسوط لايشوبه شىء من الهيولانيات ، فلذلك صارت النفس تدرك الأشياء إدراكاً صواباً . ولوكانت النفس هيولانية لحالت الهيولى بينها وبين أن تعرف الأشياء معرفة صحيحة. وقال : إ، الحس والعقل ، وإن كانا يتفقان فى بعض الأشياء ، فإنهما يختلفان اختلافاً بيِّناً ، وذلك أن العقل مكان الصورة العقلية . وقد قَبِل الفيلسوف قولَ من قال : إن النفس الناطقة مكان للصورة ، ولم يبين أى نفس هى ، ونبه عليه بقوله : إن النفس التى بالفعل مكانٌ للصور ، لاالنفس التى بالقوة . وأما الفيلسوف

فقال : إن النفس الناطقة هي مكان للصور العقلية وليس الصور فيها بالفعل ، بل هي فيها بالقوة ،لأنها لاتقوى على معرفة الأشياء كلها دفعة واحدة ، وإنما تعرف الشيء بعد الشيء .

ولما أراد الفيلسوف أن يرينا أن النفس العاقلة لاتفسد ولا تموت، جعل الدلالة على ذلك من قِبل اختلاف الحس والعقل فقال : ليس الحس من حيز العقل ، وذلك أن الحس يفسد من محسوسه القوى الذى هو فوق الاعتدال وليس العقل كذلك، لأنه يدرك معقوله العظيم ولا يخفى عنه ما صغر من المعقول، بل هو قادر عليه . وقال إنما صارت الحواس يفسدها محسوساتها لأنها إنما تدرك محسوساتها بحركة وانفعال ،إلا أنه انفعال يكون أولا متمماً، فإذا أفرط فى[٢٢٠ظ] فى الانفعال كان مفسداً، وليس انفعال العقل من المعقول كذلك، لأنه كلما كان المعقول أعظم قوة وأشرف جوهراً ازداد العقل نوراً ومعرفة ونقاء . فليس العقل إذن من حيز الحس ، لأنه لايقبل الآثار الجسمانية ، أعنى الجمع والتفريق ، وليس فعل العقل كفعل الأجسام وذلك أن فعل الجسم لايعدوه ، وفعل العقل يفارق الجسم الذى هو فيه وينفذ إلى الأماكن البعيدة . ولهذه العلل صار العقل لايفسده المعقول العظيم، بل يزيده معرفة وعلماً، ولا يخفى عليه شيء من المعقولات الهينة المعروفة . فالعقل إذن باق لايفسد ولا يبيد، إذ كان على غير صفة الأجسام . قال : ولقد أصاب من قال : إن النفس العاقلة مكان للصور العقلية، إلا أنها مكان لها بالقوة لا بالفعل . وقال : إنه ليس من الواجب أن تكون النفس العقلية مشربة بشيء من الهيولى والأجسام أو تكون جسما ، وذلك أنها لا تقبل التسخين والتبريد ، ولا الجسم بآلة لها ، فلا محالة أن النفس الناطقة باقية لاتفسد ولا تهلك كما قلنا مراراً . وقال : إن من الأشياء ما هو مبسوط كالصورة ، ومنها ما هو مركب كالهيولى والصورة ، أفترى النفس تعلم الأشياء المبسوطة والأشياء المركبة بجزء واحد ، أو إنما تعلم الأشياء المبسوطة أعنى الصور بجزء ، وتعلم الأشياء المركبة بجزء آخر؟ ثم أجاب فقال : إنما تعلم الأشياء المبسوطة والأشياء المركبة بجزء واحد وهو العقل ، إلا أنها تعلم ذلك بنوع ونوع ، وذلك أنها إذا أرادت علم الصورة وحدها انبسط العقل ورجع إلى ذاته، فيعرف تلك

الصورة معرفة صحيحة ؛ وإذا أرادت النفس أن تعلم الشيء المركب انحط العقل إلى الحس، وانعرج إليه فيأخذ منه أوائل المعرفة . كأنه قال : العقل يعلم الصور العقلية المجردة بلا توسط أى بلا آلة ، بل يعرفها بنفسه ، ويعرف الأشياء المركبة الجسمانية بتوسط الحس . وذلك أنه يستعمل الحواس كالآلة فى معرفة الأشياء الجسمانية . وذلك أن الحواس تعقل الآثار الجسمانية وتؤديها إليه فيعرفها؛ والدليل على ذلك العادم البصر [٢٢١ و] فى أول مولده ، فإنما صار لايعرف الألوان لأن البصر لايؤدى إليه آثار الألوان ، فإذا لم يقبل العقل آثار الألوان من البصر لم يقو على معرفة الألوان ألبتة . وقال : لقد أساء الذين ظنوا أن العقل إنما يعلم الشيء المعقول وحده ، كما يعلم الحسُّ الشيءَ المحسوسَ وحده ، بل يعلم العقل الشيء المعقول والشيء المحسوس جميعاً بنوع ونوع ، على ما وصفنا آنفاً ، وأنه إن لم يكن العقل على ما وصفنا عرض من ذلك محال كثير . فمن ذلك أنه لو كان العقل لايعلم المحسوس لكان إذا رأى البصر قرص الشمس على قدر الترس لما قدر العقل أن يرد عليه ، ولا أن يريه خطأه أيضاً فى رؤيته المجداف فى الماء معوجاً ، ولا أن يريه أن الشيء الذى يراه فى المرآة ليس بحق لكنه أثر خيال . ولو أن العقل لايعلم المحسوس لما قال : أنا الذى أحسست بهذا الشيء ، وأنا الذى عرفت هذا اللون ، وأنا الذى علمت أن كل جسم واقع تحت الكون والفساد مركب من الأسطقسات الأربعة ، ولم يكن العقل يعلم اختلاف الأشياء المركبة، ولو لم يعلم كما قال الأولون إن النفس مكان للصورة العقلية والحسية والصور الوهمية والصور الفكرية . وذلك أن العقل هو الذى يعلم ما كان من هذه الصور خطأ ليس بصحيح ، ويعلم أن الصور التى ترى فى النوم إنما هى خيال ليست حقاً ، ولم يكن ليقول إن هذا الرأى خطأ لاينبغى لنا أن نعبأ به ، وهذا الرأىَ صحيحٌ ينبغى أن يؤخذ به . فالعقل يعلم الأشياء العقلية والحسية جميعاً ، إلا أنه يعلم الأشياء المحسوسة بعلم جزئى أعنى بتوسط الجسم ، ويعلم الأشياء العقلية المحضة علماً كلياً بنفسه لا بتوسط الحس . ولئلا يظن ظان أن الفيلسوف إنما عنى بقوله إن النفس ليست بمشوبة بشيء من الأجسام أنها ليست فى جسم ، لكنه عنى بذلك أنها ليست بمختلطة بالجسم كالأجسام المركبة ، ولا هى ممزوجة بجسم ،

ولا هى محمولة فى الجسم كالصورة الهيولانية أعنى الأشكال وأشباهها ، لكنها فى الجسم كالجوهر فى الجوهر أى كالملاح فى السفينة . ولو كانت النفس فى البدن [٢٢١ ظ] كالأشياء الممزوجة وكالجسم المركب لما علمت شيئاً بتة . وذلك أن الشبيه لاينفعل من شبهه ، وإذا لم ينفعل لم يحس به ولم يعلمه ، لأن الحس والعلم إنما يكونان بحركة الحاس للمحسوس ، وبحركة العالم للمعلوم ، والشيء الطبيعى لايتحرك من شيء آخر هو مثله بالفعل ، وإذا لم يتحرك لم ينفعل ، وإذا لم ينفعل لم يحس ولم يعلم . فإن قال قائل : إن الحس مركب من الأستقصات وهو على ذلك يحس بالأشياء المركبة قلنا : كل حاس إنما يحس بمحسوس واحد مثل البصر يحس باللون وحده ، والسمع يحس بالصوت وحده ، وليست النفس كذلك لكنها تعلم الأشياء كلها المركبة والمبسوطة . وليس هذا النوع من طريق تركيب الأجسام ولا مزاجها ، فليست النفس إذن بجسم ولا ممتزجة فى البدن ؛ وليست النفس أيضاً فى البدن كالصورة الهيولانية ، فإنه لو كانت كذلك لكان البدن كالآلة لها ، ولم تكن تعقل شيئاً دونه كما أن النفس الحسية لاتقدر أن تعقل شيئاً دون الحاسة التى هى آلة لها . وكذلك الحال فى النفس النامية لاتقدر أن تفعل فعلها دون البدن الذى هى فيه ، وإنما صارتا كذلك لأنهما صورتان هيولانيتان فلذلك لاتعملان شيئاً إلا مع الهيولى . وأما النفس الناطقة فليست بصورة هيولانية بل هى صورة عقلية محضة مباينة لكل هيولى . فلما كانت كذلك فعلت فعلها دون البدن ، والدليل على ذلك أن العقل يعقل فعله دون البدن ، ويُرَوِّى فى الأشياء النائية عنه من غير أن يحضر بدنه الشيء الذى يروى فيه ، وإذا روى العقل فى الأشياء النائية لم يحتج إلى البدن ، ولا إلى آلة بدنية ينال بها تلك الأشياء ، فليس يعوقه عن فعله شيء إذا كان مجرداً . ويدل أيضاً على أن العقل لايحتاج فى معرفة الأشياء النائية إلى آلة ، أن كل آلة هى ملائمة للشيء الذى هى آلة له ، ولا تعوقه عن شيء من أفاعيله . والبدن يعوق العقل عن أشياء كثيرة فيخالفه ، وذلك أن البدن يمنع أفاعيل النفس العاقلة ، لأنها ربما أرادت شيئاً فيخالفها البدن وتغلب شهواته المذمومة عليها ، فلا تدعها تفعل فعلها ؛ وربما اشتاقت [٢٢٢ و] النفس الناطقة إلى عالمها فحجزها البدن إلى عالمه

الواقع تحت الفساد . ولو أن قوام النفس كان بالبدن لكان إذا فسد البدن فسدت النفس، ولم تشتق إلى غير هذا العالم، لأنه ليس شيء من الأشياء يشتاق إلى عالم غير عالمه . وأما سائر الأنفس ، أعني النفس النامية والنفس الحسية ، فلما صار قوامهما وثباتهما بالبدن ، فإذا فسد البدن فسدتا ، اهتما له ، وغذياه ، وحرصا على بقائه ، لأنهما ببقائه يبقيان ، وبفساده يفسدان . فقد صح أن النفس الناطقة ليست فى البدن كالصورة الهيولانية التى لاثبات لها ولا قوام إلا بالهيولى ، بل هى فى البدن كصورة لا هيولى لها . وإنما يعنى بالصورة التى لاهيولى لها التى تثبت وحدها وتقوم بلا هيولى . والدليل على ذلك قول الفيلسوف إن النفس تمام للبدن إلا أنها تمام مفارق، يعنى أنها لاتفسد عند مفارقتها للبدن . وقد سمى الفيلسوف هذا النوع من التمام فى هذا الكتاب وفى غيره صورة وجوهراً قائماً بنفسه . وقال : إن كان العقل لاينفعل ، وليس هو مشوب بشىء من الهيولى ، وكل علم إنما يكون بانفعال العالم من المعلوم ، فكيف يعلم العقل الأشياء ؟ وقال : العقل واحد من الأشياء المعلومة، أفتراه يعلم ذاته أم لايعلمها ؟ فإن كان لايعلم ذاته فكيف وصفها ؟ فقال : إنه جوهر مفارق يعلم الأشياء وإن لم يحضرها . وإن كان يعلم ذاته أفتراه يعلمها بأنه عقل كله ، أو يعلمه بأنه ليس بعقل كله ؟ فإنْ عَلِم ذاته بأنه ليس عقلا كله ، عرض من ذلك شيئان قبيحان : أول ذلك أنه لايكون العقل مبسوطاً ، والثانى أنه لا يعقل ذاته كلها ، إذ كان بعضه يعقل وبعضه لايعقل . وإن كان لايعقل ذاته بأنه عقل كله مبسوط كان معقولا أيضاً ، لأن العقل إنما يعقل معقولا ، فيعرض من ذلك أن يكون العقل عاقلا ومعقولا معاً ، فيكون هو والمعقول شيئاً واحداً ، ويعرض من ذلك أن يكون العقل مثل الأشياء المحسوسة التى يعقلها . فأطلق المسألة الأولى بأن قال: الانفعال على نوعين — كما قلنا مراراً — أحدهما مفسد والآخر متمم، فالانفعال المفسد مثل الجص فإنه لايكون عن الآجر فساد الجص منه الذى فيه . وأما الانفعال المتمم فمثل الهواء فإنه ينفعل [٢٢٢ ظ] ويقبل الضياء من الشمس ولا تفسد ذاته بل تتم به . كذلك العقل ينفعل من المعقول المعلوم فيعلمه ، فيكون تاماً كاملا . وإنما صار هذا النوع من الانفعال متمماً للعقل لأنه إذا علم

العقل الأشياء كان عقلا بالفعل ، وإذا لم يعلمـــه ما كان عقلا بالقوة . وهذا النوع يعرض للعقل إذا كان فى البدن ، وإذا كان معرى من البدن كان عقلا بالفعل لايحتاج إلى أن يتنبه فى علم الأشياء، ولا أن يستفيد علمها من الحس. وأطلق المسألة الثانية فقال : إن العقل يعقل ذاته بأنه معقول ، وذلك أنه إذا علم ذاته كان عالماً عاقلا وهو معقول أيضاً ، لأنه عَقِـل ذاته وعلمها . فإذا قلنا : إن العقل إذا عقل شيئاً ما كان مثل ذلك الشيء ، لم يلزمنا من ذلك أن يكون العقل إذا عقل شيئاً من المحسوسات أن يكون مثله ؛ وذلك أن الأشياء المحسوسة ليست بعقلية محضة، لأن العقل هو الذى يصيرها عقلية ، والعقل يعقلها بتوسط الحس، فلذلك لاتكون مثل العقل . فأما الأشياء العقلية المحضة التى لاهيولى لها فليس بينها وبين العقل فرق، فلذلك إذا عقلها كان مثلها سواء . فنرجع ونقول: إن العقل إذا علم الشىء المعقول الذى لاهيولى له كان مثله ، وإذا علم الشىء الهيولانى لم يكن مثله ، فالعقل عاقل ومعقول معاً بنوع ونوع على ما وصفنا . وقال : إنّ فى كل جنس من أجناس الأشياء هيولى وطبيعةً وعلةً فاعلة ، وكل واحد منها إما أن يكون بالقوة، وإما أن يكون بالفعل . وكذلك الأشياء التى فى النفس إما أن تكون فيها بالقوة وإما بالفعل ، مثل العقل فإنه ربما كان فى النفس بالقوة ، وربما كان فيها بالفعل. وإذا كان العقل فى النفس بالفعل، فهو علة فاعلة لتمام العقل الكائن بالقوة . وكما أن الأشياء المحسوسة الواقعة تحت البصر إذا ألبستها الظلمة كانت محسوسة بالقوة ، وإذا ألبسها الضوء صيرها محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل أكرم من المحسوس بالقوة ، فكذلك العقل الذى بالفعل أكرم من العقل الذى بالقوة ، لأنه يصيره عقلا بالفعل ، ولأن أحدهما منفعل أعنى العقل الكائن بالقوة ، والآخر فاعل أعنى العقل الكائن بالفعل ، وقال : إن العقل الكائن الكائن بالفعل إذا ما فارقنا كان بالفعل عقلا [٢٢٣ و] أيضاً، إلا أنه يكون عقلا لاينفعل كانفعاله وهو فى البدن .

فلما وصف الفيلسوف العقل قال قولا جزماً : إن النفس لاتموت ، إلا أنه لا تبقى قوة من قواها إلا بادت وفسدت ، إلا ما كان من العقل وحده فإنه باق لايفسد .

وقال : إن كان العقل الكائن بالفعل تاماً ، وكان يعقل ما يُعقل بنفسه ، فما باله ربما نسى بعض ما قد علم فلا يكون علمه تاماً غير زائل عنه ؟ ثم أجاب فقال : إن العقل إنما يأخذ علم الأشياء من الوهم ، وذلك أن الأشياء إنما تقاس فى الوهم فيأخذ تلك الأشياء فيسبرها ، ويلزم ما صح منها ويترك ما لا يصح ، فاذا دخل على الوهم آفة درست تلك الآثار عنه لدخول الآفة عليه ، فنسى العقل الشىء الذى علمه ، فلهذه العلة يعرض النسيان للعقل إذا كان فى البدن ؛ فإذا فارق البدن لم ينس شيئاً مما يعلمه ، لأنه لايحتاج حينئذ إلى الوهم فى علم الأشياء .

وقال : إن المعقولات لاتتجزأ وهى التى يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل الحدود أعنى الأشياء المفردة ، والصور الهيولانية ، والكم المتصل ، فإنه وإن كان يتجزأ فى طبيعته لكنه إذا كان متصلا قيل إنه لايتجزأ ، فأوائل الكمية لاتتجزأ أعنى النقطة والخط والسطح فإنها لاتتجزأ من جهة . وأما الشىء الذى لايتجزأ حقاً فالمعقول الذى لاهيولى له ، فإنه لايقبل التجزئة إلا بالوهم . ثم وصف كيف يعقل العقل هذه المعقولات التى ذكرنا فقال : إن العقل يعرف فى زمان لايتجزأ لأنه لا يعرف بعض الشىء المعقول فى زمان ما وبعضه فى زمان آخر ، بل يعرفه كله بتمامه معاً ، وذلك أنه يعرف الجزء كله فى زمان واحد ، ويعرف الخط كله فى وقت واحد . وإنما يعرف العقل النقطة بأن يضعها فيقول : النقطة هى التى لا جزء لها ، والخط هو الذى لا عرض له ، والبسيط هو الذى لا عمق له . وكذلك يعرف الأعراض فيقول : السواد هو الذى ليس بأبيض ، والفراغ هو الذى لاجسم فيه . وإنما وصف العقل هذه الأشياء وأشباهها بالرفع ، لأنها محمولة فى هيولى . وأما الأشياء التى لا هيولى لها فإنه يصفها بالوضع ، وبما هى عليه . ثم أخبر متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال : العقل إذا وصف الأشياء المبسوطة القائمة بنفسه صدق ، لأنه إما أن يعرف الشىء المبسوط معرفة صحيحة لا خطأ فيها ، وإما أن لايعرفه ألبتة ، وإذا وصف الأشياء المركبة أى [٢٢٣ ظ] الأجسام فربما صدق فى وصفه إياها ، وربما لم يصدق ، لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر بل إنما هى معقولة بعرض ، وذلك أن العقل هو الذى يميزها من حواملها فيصفها كأنها معراة منها . وكما قلنا

فى الحاس إن الحاس يصدق فى محسوسه الخاص ، ويكذب فى المحسوس الواقع تحت جميع الحواس أو جلها ، فكذلك العقل يصدق فى معقوله الخاص وهو المعقول الحق ، ويكذب فى المعقول بالعرض .

ثم قال : ليس بين العقل الكائن بالفعل وبين المعقول الكائن بالفعل فرق ، وذلك أن العقل معقول أيضاً ، والمعقول المحض عقل أيضاً .

ولما فرغ الفيلسوف من صفة القوى الفكرية ابتدأ فى صفة الشوق لأنه من قوى النفس الناطقة فقال : الشوق نوعان : حسى وفكرى ، لأن الشوق إما أن يكون من حيز الحس ، وإما أن يكون من حيز الفكر . فأما الشوق الذى من حيز الحس فيكون على ما أنا واصف : إذا كان الحس يعرف المحسوس بأنه محسوس فيشتاق إليه ، وذلك أن الشوق منه حسى أى من حيز الحس مثل اللمس ، فإنه إذا عرف الحار المعتدل بأنه حار والتذ به ، سميت تلك اللذة شوقاً ، لأن اللمس يشتاق إليه ليلتذ به ؛ وأما الشوق الفكرى الذى من حيز الفكر فيكون أولا من قِبَل الوهم ، وذلك أنه إذا كانت صورة الشىء فى الوهم وحده ، فتلك الصورة وهمية أيضاً ، فإذا وصلت تلك الصورة إلى الفكر وفعل فيها فعله ، أى وافقها وميزها فقال : هذا الشىء المتوهم حق ، وهذا الشىء المتوهم باطل ، وقال ينبغى لى أن أعمل هذا المتوهم ، ولا ينبغى لى أن أعمل ذلك ، سمى حينئذ ذلك الشوق فكرياً . وضرب الفيلسوف لذلك مثلا فقال : إن الديدبان إذا أوقد النار على برجه كان وقوده علامة لمجىء العدو ، فإذا رأى تلك النار آخر فكر فقال : أترى ينبغى أن أتدلح وأخرج إلى العدو لنرده عن مدينتنا أم لاينبغى الخروج إليه ؟ فإن اشتاق إلى الخروج والمحاربة سمى ذلك الشوق فكرياً . فقد استبان أن الشوق الكائن فى البهائم يكون بالحس ، وأما الشوق الكائن فى ذوى النطق فيكون بالروية والفكرة .

ولما فرغ الفيلسوف من تلخيص الشوق رجع إلى الحس العامى فزاده تلخيصاً فقال : أترى الحس العامى يميز بين الأشياء المحسوسة [٢٢٤ و] المختلفة بقوة واحدة أم بقوى شتى ؟ ثم أجاب فقال : إنه يميز بين الأشياء

المختلفة بقوة واحدة ، والدليل على ذلك الحساس ، وذلك أن البصر يميز بين البياض والسواد ، ويميز بين سائر الألوان بعضها من بعض بقوة واحدة . وكذلك الذوق يميز بين الحلو والمر وبين سائر الطعوم بقوة واحدة ، وكذلك سائر الحسائس الجزئية تميز بين محسوساتها بقوة واحدة ، فبالحرى أن يكون الحس العامى يقوى على تمييز الأشياء المحسوسة والمختلفة بقوة واحدة ، ويعرف أن هذا الشيء حار وذلك الشيء حلو ، لاسيما إذا كانا محمولين فى أشياء مختلفة مثل العسل والشراب ؛ إلا أنه إذا كانت المحسوسات المختلفة فى جواهر شتى يعرفها فى زمان واحد ، وإذا كانت فى جوهر واحد عرفها فى زمان واحد .

ولما استقصى الحس العامى رجع إلى تلخيص العقل أيضاً فقال : كيف يعرف العقل صور الأشياء ؟ أتراه يعرفها من هيولاتها أم يعرفها كأنها بائنة من الهيولى ؟ ثم أجاب فقال : العقل يعرف صور الأشياء أعنى أشكالها وطعومها وروائحها وسائر أحوالها كأنها بائنة عن حواملها ، وذلك أن العقل بائن من كل هيولى وإنما يعرف الأشياء بنوع عقلى ، وذلك أنه يرفع صور الأشياء وحلاها (١) كأنما يسلها من الهيولى . ثم قال : العقل وإن كان بائناً عن كل هيولى فينبغى أن نعلم كيف صار – وهو يربط الهيولى – يعلم الأشياء علماً مبايناً ؟ ووعد أن يخبر فى كتابه الذى يدعى « بعد الطبيعة » . وقد فعل ذلك هناك وأوضحه بحجج مقنعة .

ثم قال : إن النفس الناطقة هى الأشياء كلها بالقوة يعنى أن فيها صور الأشياء ، منها أشياء عقلية ومنها أشياء حسية ، وفى النفس قوة عقلية وقوة حسية ، فلا محالة أن الصور العقلية والحسية موجودة فيها ، فالنفس إذن تعلم الأشياء العقلية والحسية ، إلا أن صور الأشياء ربما كانت فى النفس بالقوة ، وربما كانت فيها بالفعل . وذلك أنها قبل أن تعرف الشيء كانت صورته بالقوة ، فإذا عرفته كانت صورته فيها بالفعل . ثم سأل فقال : مابال الأشياء التى لا تُحس لا تُتَوهم ولا يُفكر فيها ؟ ثم أجاب فقال : إن ابتداء التوهم هو الحس فحيث لايوجد الحس لايوجد التوهم ، والدليل على ذلك الحواس ، فإنه إذا

(١) حلاها جمع حلية أى هيئة أو شكل كما ذكرنا من قبل .

نقصت حاسة من الحواس لم يمكن الإنسان معرفة ما فقده من تلك الحاسة ولا الفكرة فيه ، فإن [٢٢٤ ظ] العادم للبصر من أول مولده لايقدر على توهم شيء من الألوان ولا الفكرة فيه ، وكذلك الأصم بأصل المولد لايقدر أن يتوهم صوتاً من الأصوات ولا أن يفكر فيه .

وقال : لسنا نعرف شيئاً من الأشياء حسياً كان أوعقلياً معرفة صحيحة إلا بالعقل ، لأن صور جميع الأشياء فيه موجودة ، وضرب لذلك مثلا فقال : الآلات الصناعية كلها لاتقدر أن تفعل شيئاً إلا باليد ، واليد آلة للآلات ؛ وكذلك العقل هو صورة الصور كلها لأنه يعرف الصور ، وإنما عرف العقل الصور لأنها فيه كما قلنا ، فالعقل يعرف الأشياء على ما وصفنا .

ولما بين الشوق ما هو ابتدأ فى صفة الحركة المكانية وأبان عن علتها فقال : أترى علة الحركة المكانية النفس النامية أم الوهم الحسى أم الفكر أم قوة أخرى من قوى النفس ؟ فقال : ليس علة الحركة المكانية النفس النامية ولا النفس الحسية ولا النفس الفكرية ، واحتج على ذلك فقال : الحركة المكانية إما أن تكون بوهم أو بشوق ، وليس للنفس النامية وهم ولا شوق ، فليست النفس النامية إذن علة للحركة المكانية . فإن قال قائل : إن النبات يقدر أن يتحرك حركة مكانية إلا أنه ليست له آلة يتحرك بها ، قلنا : هذا باطل ، وذلك أنه لو كانت للنبات قوة يتحرك بها الحركة المكانية ولم يتحرك ، كانت هذه القوة فيه باطلا ، والطبيعة لاتفعل شيئاً باطلا . قال : والنفس الحسية ليست أيضاً بعلة للحركة المكانية ، ولوكانت كذلك كان من الواجب أن يكون كلُّ حى حساسٍ يتحرك هذه الحركة ، وقد نجد بعض الحيوان يحس ولا يتحرك من مكان إلى مكان كالغمام(١) البحرى .

وقال : النفس العقلية ليست بعلة للحركة المكانية أيضاً ، واحتج على ذلك بأن قال : العقل ضربان أحدهما ذو رأى والآخر ذو عمل ، وكلاهما ليس بعلة للحركة المكانية ، وذلك أن كل متحرك إما أن يتحرك لرغبة أو لرهبة ، وذلك إما لأن يشتاق إلى شيء فيطلبه ويقفو أثره ليناله ، وإما أن يكون يكره شيئا فيهرب

(١) كذا بالأصل ، ولم نستطع تصحيحها .

منه ، وليس العقل ذو الرأى فى هذا المذهب أعنى أنه ليس بينه وبين الأعمال البدنية (بياض بالأصل) بل إنما غرضه أن يفحص عن الأشياء الكلية ، وكيف تركيب هذا العالم ، وعن الجواهر العقلية فإنه إياها يريد وعنها يفحص . وليس العقل العملى أيضاً بعلة للحركة المكانية ، وذلك أنه ربما كان العقل العملى [٢٢٥ و] يأمر المرء بالسكون والدعة فيغلبه الشوق ويهيجه للطلب ، وربما كان العقل العملى يأمر العاقل بطلب المال وجمعه ، والشوق إلى الراحة يدعوه إلى خلاف ذلك .

فلما بين أن الحركة المكانية ليست من قبل النفس النامية ولا النفس الحسية ولا النفس العاقلة ، أخبر بعلة الحركة المكانية فقال : الشوق والعقل نوعان فاعل ومنفعل ، أما العقل الفاعل فهو الذى يفكر ، وأما المنفعل فهو الوهم ؛ فحركة البهائم تكون من قِبَل الوهم ، وحركة ذوى النطق تكون من العقل . أما الحركة التى تكون بالوهم فإذا توهمت موضعاً ذهبت إليه ، وأما الحركة التى تكون بالعقل فكالفكرة فى الذهاب إلى بعض المدن لإجادة شىء ما . ولما علم الفيلسوف أنه لايمكن أن يكون لشىء واحد من جهة واحدة علتان ، لأن إحداهما تكون باطلا إذا صارت الأخرى تفعل فعلها ، وأن علة الحركة واحدة وهى الشوق ، وذلك أنه إذا بعثت حركة من قبل الوهم أو من قبل العقل ، فإنما يحركان بتوسط الشوق ، وذلك أنه إن° هيجها الوهم والعقل إلى نيل شىء ولم تشتق إليه لم تتحرك بتة ، والشوق إما أن يكون حسياً وإما وهمياً وإما عقلياً . ثم قال : إن الأشواق ربما تضادت ، وذلك أن الشوق ربما كان من قبل الوهم فيشتاق الإنسان إلى الفجور فيخوفه العقل ، وربما غلب الوهم فركب الإنسان شهوته ، فهذان شوقان مختلفان .

وقال : إن للحركة المكانية عللا أربعاً علة صورية وعلة تمامية وعلة فاعلة وعلة آلية . أما العلة الصورية فهى الحركة نفسها ، وأما العلة التمامية فالشىء المشتاق إليه ؛ وأما العلة الفاعلة فنوعان : إحداهما علة بعيدة ، والأخرى قريبة ؛ فالعلة الفاعلة البعيدة الوهم والعقل ، والعلة الفاعلة القريبة الشوق ؛ وأما العلة الآلية فالروح المحركة ونسميها روحاً جسمانياً . وقال : إنا قد نرى الحيوان الناقص ،

يعنى المتكون من العفونة ، يتحرك أفتراها ذات وهم ؟ فأجاب وقال : إن لها وهماً إلا أنه وهم ضعيف جداً غير ذى ثبات ، والدليل على ذلك حركتها فإنها ضعيفة وهى على غير شرج ؛ ويدل على ذلك أيضاً أنها إذا تحركت رجعت إلى المكان الذى تحركت منه وليس لحركتها نطق ولا شرج .

فلما وصف [٢٢٥ ظ] حركة الحيوان المتولد من العفونة رجع إلى وصف الحيوان الناطق فقال : القضايا التى فى القياس تحرك الأشياء أتراها القضية الكبرى أم الصغرى ؟ وقول القائل : إنى قد أبليت فى الحرب ، وكل من أبلى فى الحرب ، يسود ، فأنا أهل أن أسود ، فيذهب إلى قائده ليفعل ذلك به . فترى القضية الأولى هيجته إلى الذهاب أم الثانية ؟ ثم أجاب فقال : القضيتان جميعاً حركتاه بالسواء ، وذلك أنه إن كان أبلى فى الحرب ولم يعلم أن من أبلى فى الحرب يسود لم يتحرك ، ولو كان يعلم ذلك ولم يبل لم يذهب إلى قائده ؛ فالقضيتان جميعاً حركتاه بالسواء .

وقال : ما بال الأشياء المتنفسة كلها ليست متحركة ، وقد نجد بعضها لايتحرك ألبتة الحركة المكانية كالنبات ؟ ثم أجاب فقال : إنا قد قلنا إن علة الحركة الوهم والعقل ، ولا يكون شىء ذا عقل إلا أن يكون أولا ذا وهم ، ولا يكون ذا وهم إلا أن يكون ذا حس ، وليس للنبات حس ، فلما لم يكن له حس لم يكن له وهم ، ولما لم يكن له وهم لم يمكن أن يتحرك من مكان إلى مكان . فإن قال قائل : وما بال النبات ليس بذى حس ؟ قلنا : الحس إنما يكون من اعتدال أستقسات المركب الأربعة ، والأرضية غالبة على النبات ، فلذلك صار لايحس ، والدليل عليه أعضاء الإنسان التى قد غلبت عليها الأرضية كالعظام والشعر والأظفار فإنها لاتحس .

وقال : كل شىء يتحرك حركة مكانية فهو حسى اضطراراً ، واحتج بحجتين إحداهما أنه قال : إن الطبيعة لاتفعل شيئا باطلا ، وكل شىء ينتقل من مكان إنما ينتقل لطلب غذاء يقيم بدنه ، ولو كان الحيوان يتحرك ولا يحس لكانت حركته باطلة ، ولو أقام فى مكانه هلك لأنه لايجد غذاءه فى المكان الواحد دائماً ، فلذلك احتاج إلى النقلة لطلب الغذاء الملائم له المقيم بدنه ، ولو لم يحس الحيوان لم يغتذ ، وذلك أنه إذا وجد الغذاء ثم لم يحسه لم يغتذ ، وإن لم

يغتذ هلك ، وكانت حركته باطلا . والحجة الثانية أنه لو كانت الأشياء المتحركة من مكان إلى مكان لا تحس لكانت حركتها ضرراً بها لما يعرض من ستوط فى بئر أو غيره من المهالك . قال : وبعض الحسائس موافق لنا فى كوننا أى فى خلقنا فقط ، وبعضها موافق لنا فى تحسين كوننا وخلقنا ، فالموافقة [٢٢٦ و] لنا فى كوننا اللمس والذوق ، والدليل عليه أبداننا فإنها كونت من حار وبارد ، ورطب ويابس . ولما كان ذلك كذلك كان من الواجب أن تكون لنا قوة مميزة بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس وهى اللمس ، فبتوسط اللمس يتغذى الأطعمة الحارة والباردة والرطبة واليابسة . وأما الحواس التى من أجل تحسين جوهرنا فالبصر والسمع والشم ، لأنه لو لم يكن لنا بصر لم نقو على تعلم النجوم وسائر العلوم التى لا يمكن أن تدرك إلا بالبصر . ولو لم يكن لنا سمع لم نقدر على أن نكون موسيقاريين أعنى أصحاب لحون ولهو . ولو لم يكن لنا شم لم نتكلف علم العطر . والسمع والبصر موافق لنا فى كوننا أيضاً ، وذلك أنه لو لم يكن لنا بصر لم نقدر أن نجوز الآبار والأنهار وسائر الآفات العارضة ، ولو لم يكن لنا سمع لم نقو على الاحتراز ممن أراد قتالنا ، ولم نتعرف أخبار أعدائنا .

وقال : إن الجسم المحيط وهو السماء يحس أيضاً لأنه ذو نفس ناطقة ، واحتج على ذلك فى كتاب آخر غير هذا الكتاب . والنفس الناطقة لا تحل إلا فى جسم ذى حس . وقد بين الفيلسوف مراراً فى أماكن كثيرة أنه حيث يوجد الشىء الأفضل فهناك يوجد الشىء الأدنى ، فإن كانت السماء ذات نفس ناطقة فلا محالة أنها ذات نفس حسية أيضاً ، إلا أنه ليس للسماء جميع الحواس لا لمس ولا مذاق ولا شم ؛ وإنما عدمت اللمس لأنه لا يعمل فيها الحر والبرد ولا اليبس والرطوبة ، وعدمت الذوق والشم لأنها لا تغتذى فلا تحتاج إلى استنشاق الهواء . وإنما لها حسان فقط البصر والسمع ، فهاتان الحاستان أكرم من سائر الحواس ، فلذلك صارتا فى الأجرام الكريمة الشريفة . وقد بين الفيلسوف فى كتاب ما بعد الطبيعة أن الأجرام السماوية ذات نطق ، واحتج على ذلك هناك بحجج قوية .

تمت المقالة وتم الكتاب والحمد لله رب العالمين .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما إلى يوم الدين .

ملحق — ٤

رسالة العقل للكندى

توجد هذه الرسالة المخطوطة ضمن مجموع يشتمل على عدة رسائل للكندى ، وهو مصور عن مكتبة أياصوفيا ، ورقم المجموع بدار الكتب المصرية ٣٦٢٦ ج · وقد نشرت منه « كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى » ووصفت المجموع وما فيه من رسائل ، فلا حاجة الى التكرار(١) .

وتقع رسالة العقل فى صفحتين ، ٤٧ ظ ، ٤٨ و ·

وقد رأيت أن ألحقها بهذه المجموعة التى تضم كتاب النفس لأبن رشد ، ورسالة الاتصال لأبى بكر بن الصايغ ، والاتصال لأبن ابن رشد ، وكتاب النفس المنسوب لاسحق بن حنين ، حتى تجتمع مقالات النفس فى مكان واحد فيسهل الرجوع اليها ، والموازنة بينها ، وملاحظة التطور الذى حدث فى الآراء منذ عهد أرسطو حتى عصر ابن رشد ·

وقد رجعت الى أوثق الترجمتين اللاتينيتين ولم أتخذها أساسا يعتمد عليه، لأن الأصل اذا وجد أغنى عن الفرع· وقد نبهت على الخطأ الذى وقع فيه المترجم اللاتينى · وهو خطأ جوهرى فى موضعين : الأول عند ما ترجم العقل الثانى بالبرهانى ؛ ثم فى قوله قرب آخر الرسالة ان العقل الثانى يخرج عن الثالث والرابع · وهناك فروق أخرى ليست أساسية ، ولا تخل بالجوهر ، ولذلك لم نعن بالتنبيه عليها ·

والنص العربى صعب الفهم شديد الالتباس ؛ ومرجع ذلك الى التواء الفكرة عند الكندى وبعدها عن وضوح البيان ، مما جعله يغفل فى تاريخ الفلسفة الاسلامية فلا يشتهر شهرة الفارابى أو ابن سينا ·

وأشهد أنى شقيت طويلا فى ادراك المقصود حتى انفتح لى باب الفهم ، كما شقى ابن سينا فى حل كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، الى أن وقعت له رسالة الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة ، فانفتح على ابن سينا « فى الوقت أغراض ذلك الكتاب » ·

---

(١) كتاب الكندى الى المعتصم بالله — دار احياء الكتب العربية — الطبعة الأولى ١٩٤٨ ، ص ٥٠ وما بعدها ·

والمفتاح الذى يفتح باب هذه الرسالة سهل يسير ، هو التمييز بين النفس والعقل . فالكندى يفصل بين العقل والنفس فصلا تاما ، وينظر الى المعقولات من جهة العقل تارة ، ومن جهة النفس أى من جهة وجودها فى النفس تارة أخرى .

ونحن لن نفعل شيئا آخر أكثر من اقتباس نصوص الكندى نفسه فى هذه الرسالة ، ونرتبها ترتيبا جديدا .

فالعقل الأول متميز عن النفس ، مفارق لها . هذه هى المقدمة التى كان ينبغى أن يبدا بها الكندى . هذا العقل هو الذى بالفعل أبدا . وهو نوعية الأشياء .

أما العقول الثلاثة الأخرى فهى للنفس . أحدها الذى بالقوة ، لأن النفس بالقوة عاقلة . وكلما كان الشىء بالقوة فليس يخرج الى الفعل بذاته . فاذن النفس عاقلة بالقوة . هذا هو العقل الذى بالقوة للنفس .

أما العقل الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل ، فهو فى النفس ، لأن النفس مستفيدة ، وخارجة بالعقل الأول اذا باشرته الى أن تكون عاقلة بالفعل . فاذا اتحدت بها الصورة العقلية فهى والعقل شىء أحد ، فهى عاقلة ومعقولة . فاذن العقل والمعقول شىء أحد من جهة النفس .

أما العقل الأخير ، وهو الرابع ، وهو الذى يسميه الكندى الثانى ، فهو العقل المستفاد للنفس من العقل الأول . والفرق بينه وبين العقل الثالث ، الذى بالفعل، أن الثالث قنية للنفس متى شاءت استعملته ، كالكتابة فى الكاتب . وأما الرابع فهو الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل .

الخلاصة أن العقل الأول غير النفس ، مفارق لها ، وهو العقل الفعال فى اصطلاح غيره من الفلاسفة .

والعقول الثلاثة الأخرى ، التى للنفس ، هى التى يسميها الكندى العقول الثوانى . وهذه العقول الثوانى تترتب على النحو الآتى : الأول بالقوة ، والثانى بالفعل ، والثالث المستفاد .

وسوف نعرض لهذه الرسالة بشكل أوفى عند الكلام فى المقدمة الموضوعية عن العقل وتطوره منذ أرسطو الى شراحه اليونانيين والاسلاميين .

بسم الله الرحمن الرحيم

العـــزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندى فى العقل

فهـمك الله جميع النافعات وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات .

فهمتُ الذى سألتَ من رسم قول فى العقل موجز خبرى ، على رأى المحمودين من قدماء اليونانيين ، ومن أحمدهم أرسطاطاليس ومعلمه أفلاطن الحكيم ، إذ كان حاصل قول أفلاطن فى ذلك قول تلميذه أرسطاطاليس .

فلنقل فى ذلك على السبيل الخبرى . فنقول :

إن رأى أرسطاطاليس فى العقل أن العقل على أربعة أنواع : الأول منها العقل الذى بالفعل أبدا ؛ والثانى العقل الذى بالقوة وهو (١) للنفس ؛ والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل ؛ والرابع العقل الذى نسميه الثانى (٢) .

---

(١) فى الترجمة اللاتينية « الذى بالقوة فى النفس » .
"qui in potentia est in anima"

(٢) فى الترجمة اللاتينية « الذى نسميه البرهانى » .
"quem vocamus demonstrativum"

وقوله « البرهانى » لا معنى له ، ولا يستقيم مع سياق الرسالة . فالكندى يتحدث عن العقل الأول ويعنى به كما قال فيما بعد « نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبدا » . وقال « والعقل الأول بالفعل » . أما العقل الثانى فهو « العقل المستفاد للنفس من العقل الأول » . والعقل المستفاد هو العقل الرابع . وقد شك تيرى مؤلف كتاب الاسكندر الافروديسى فى هذا الاصطلاح فقال « والعقل الرابع هو الذى يسميه المترجم اللاتينى للكندى باسم العقل البرهانى » ولم يشك مثل ذلك الشك عن العقول الثلاثة السابقة أنظر :
Théry : Alexandre d'Aphrodise, 1926, p. 25.

وهو (١) يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى (٢) ، وعمومه له أجمع . فإنه يقول إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيولانية ، وهى واقعة تحت الحس ، وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيولى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها .

فالصورة التى فى الهيولى هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أفادتها (٣) النفس فهى فى النفس ، تفيدها النفس لأنها فى النفس بالقوة (٤) ، فإذا باشرتها النفس صارت فى النفس بالفعل وليس تصير فى النفس كالشىء فى الوعاء ، ولا كالمثال فى الجرم (٥) ، لأن النفس ليس بجسم محسة ولا متحيزة (٦) ؛ فهى فى النفس . والنفس شىء واحد لا غير ، ولا غيرية كغيرية المحمولات .

وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هى شىء غير النفس ، ولا هى فى النفس كالعضو فى الجسم ، بل هى النفس وهى الحاس . وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغير أو غيرية . فإذن المحسوس فى النفس هو الحاس . فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة فإذن من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس .

---

(١) وهو يريد أرسطو . وقد أضافها المترجم من عنده لزيادة الايضاح .
et hunc intellectum assimilavit Aristoteles sensu.

(٢) فى الترجمة اللاتينية « الحق » .
propter propinquitatem sensus ad veritatem et quia communicat cum ea omnino.
ولكن المقصود هو قرب الحس من الحى ، أى الحيوان ، لأن الحس عام لجميع الحيوان ، وليس العقل كذلك . وجاء فى كتاب النفس المنسوب لاسحق ابن حنين الذى نشرناه مع هذا ما يؤيد ذلك . قال « ابتدأ فى تمييز الحس والعقل فقال : الحس لجميع الحيوان ، وليس العقل لجميع الحيوان — ٢١٦ ظ » .

(٣) أفادتها أى أدركتها كما فى الترجمة اللاتينية apprehendit وهو يترجم «باشرتها» بنفس الاصطلاح كذلك .

(٤) العبارة فى اللاتينية « كانت من قبل فى النفس بالقوة » فأضاف من قبل أو أولا .
Prius erat in anima in potentia

(٥) المقصود بالمثال « النقش » والعبارة باللاتينية Caelatura in corpore

(٦) لفظة « محسة » ساقطة فى اللاتينية . والعبارة كلها هى :
quoniam anima non est corpus nec circumscripta

وكذلك يمثل (١) العقل : فإن النفس إذا باشرت العقل ، أعنى الصور التى لاهيولى لها ولا فنطاسيا (٢)، اتحدت بالنفس ، أعنى أنها كانت موجودة فى النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لاموجودة فيها بالفعل بل بالقوة . فهذه الصورة التى لاهيولى لها ولا فنطاسيا هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذى هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبدا . وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ، وكل شىء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشىء بالقوة ولم يكن بالفعل . وكلما كان الشىء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبدا بالفعل ، لأن ذاته له أبدا ما كان موجوداً . فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر هو ذلك الشىء بالفعل . فإذن النفس عاقلة بالقوة ، وخارجة بالعقل الأول إذا باشرته إلى أن تكون عاقلة بالفعل . فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هى والصورة العقلية متغايرة ، لأنها ليست بمنقسمة فتتغاير . فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهى والعقل شىء واحد ، فهى عاقلة ومعقولة . فإذن العقل والمعقول شىء أحد من جهة النفس .

فأما العقل الذى بالفعل أبدا ، المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس هو وعاقله شىء أحد . فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شىء أحد (فإذن المعقول فى النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشىء واحد) (٣) . وهذا فى العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس (والعقل الذى بالبسيط أشبه بالنفس) (٤) ، وأقوى منه فى المحسوس كثيراً .

---

(١) يمثل : يريد أرسطو Et similiter exemplicavit Aristoteles intellectum

(٢) هو التخيل ، nec phantasiam ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها (رسالة الحدود والرسوم للكندى) .

(٣) فى هامش النسخة : « فى أخرى » يريد فى نسخة أخرى . وهذا يدل على اختلاف رسالة العقل فى النص العربى . ولعل المترجم اللاتينى أخذ عن نسخة غير هذه التى بين أيدينا . وقد أدمجنا الهامش فى النص ووضعنا العبارة بين معقوفتين .

(٤) فى هامش المخطوطة : « وفى أخرى » .

فإذن العقل إما علة (١) وأول لجميع المعقولات والعقول الثوانى (٢) ؛ وإما ثان . وهو بالقوة للنفس ما لم تكن (٣) النفس عاقلة بالفعل .

والثالث (٤) هو الذى بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعملته وأظهرته ، لوجود غيرها منها : كالكتابة فى الكاتب فهى له معدة ممكنة (٥) قد اقتناها وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء .

وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته فصار موجوداً لغيرها منها بالفعل .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع (٦) أن الثالث قنية للنفس ، قد مضى وقت مبتدأ قنيتها ، ولها أن تخرجه متى شاءت . والرابع أنه إما وقت قنيته أولا ، وإما وقت ظهوره ثانياً متى استعملته النفس . فإذن الثالث هو الذى للنفس قنية قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجوداً فيها . وأما الرابع فهو الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل .

والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء الحكماء الأولين فى العقل . وهذا — كان الله لك مسددا — قدر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبرى كاف(٧) . فكن به سعيدا .

تمت الرسالة والحمد لله

---

(١) « علة » ساقطة فى الترجمة اللاتينية .

(٢) « العقول الثوانى » ساقطة فى الترجمة اللاتينية .

(٣) فى الهامش « تصر » . وفى اللاتينية تكن non est .

(٤) أى : والعقل الثالث et intellectus tertius .

(٥) فى اللاتينية « سهلة » facilis .

(٦) العبارة اللاتينية مختلفة اختلافا عظيما ، ولكن العبارة العربية ألبق وتتفق مع سياق المعنى . فى الترجمة اللاتينية « فاذن العقل الثانى خارج من الثالث والرابع ... » .

intellectius igitur secundus est ex tertio et quarto

وقوله فى العربية « الفصل » يريد التمييز أو الفرق بين الثالث والرابع كما يدل عليه السياق فيما بعد .

(٧) كذا بالأصل .

تصويبات

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨٧	٢٣	حيث إلى	إلى حيث
٨٨	١٩	إن هذا العقل	إن هذا
٩٢	٢٦	المحاولات	المحالات
١٠٥	١	بواحدا	بواحد

فهـــرست

المقـــدمة

فهرست

كتاب النفس لابن رشد

صفحة

صفحة

Le présent livre contient le texte de la Paraphrase du De Anima, qu'a composée Averroès; je l'ai établi d'après deux manuscrits; le premier,qui se trouve à Madrid et le second, à la Bibliothèque nationale du Caire. Le manuscrit du Caire présente des variantes qu'Averroès lui-même apporta au cours d'une seconde rédaction. Entre temps, ses idées sur l'intellect matériel et l'intellect actif avaient changé. Auparavant, il suivait la doctrine de Avempace dont il résume le livre sur **l'Union de l'intellect.** Par la suite, il réfléchit et découvrit que l'intellect matériel, chez Aristote, est éternel alors qu'Alexandre d'Aphrodise le disait mortel, mourant avec l'homme.

Je propose, à titre d'hypothèse, le fait qu'Averroès n'aurait écrit que deux sortes de commentaires: le grand commentaire ou **Tafsir,** le petit commentaire ou **Talkhis.** Je présume qu'au Moyen Age latin, les traducteurs des petits commentaires d'Averroès avaient considéré la première rédaction comme **le petit coommentaire** et la seconde redaction révisée comme un **moyen commentaire.**

Après le **de Anima** d'Averroès sont éditées quatre "Risalah"

1. **L'union de l'intellect,** par Avempace (que l'Andalous a déjà publiée en 1942).

2. **L'union de l'intellect.** par Abu Abd Allah Ibn Rochd (que le Père Morata avait éditée en 1923).

3. le **De Anima,** par Ishaq ibn Honein.

4. **l'Intellect,** par al Kindi.

L'introduction que j'ai rédigée, suit l'évolution de la doctrine de l'intellect à travers les commentateurs d'Aristote: Alexandre, Plotin, Thémistius, al Kindi, al Farabi, Avicenne, Avempace et Averroès.

للمؤلف

١ – التعليم فى رأى القابسى ، مع نص رسالة القابسى أحوال المتعلمين
لجنة التأليف والترجمة والنشر (نفد)

٢ – تاريخ المنطق والمنطق الحديث . . . . (نفد)

٣ – خلاصة علم النفس . . . . (لجنة التأليف والترجمة والنشر)

٤ – معانى الفلسفة . . . . (دار إحياء الكتب العربية)

٥ – كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى (دار إحياء الكتب العربية)

٦ – ترجمة كتاب النفس لأرسطوطاليس . . . . (دار إحياء الكتب العربية)

٧ – فى عالم الفلسفة . . . . (مطبعة مصر – الناشر النهضة)

٨ – الحب والكراهية . . . . (سلسلة اقرأ)